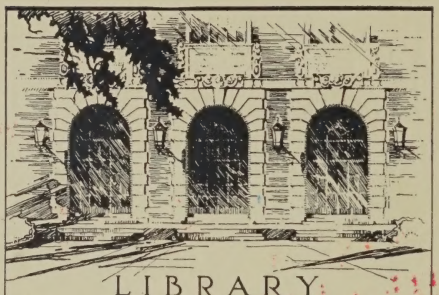
844D56
DH42



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

844D56
DH42

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

DEC 18 1979

DEC 15 1979

APR 17 1982

APR 20 1981

FEB 14 2005

L161—O-1096

UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

UNIVERSITÉ DE PARIS

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DES LETTRES

DEUXIÈME SÉRIE

I

LES IDÉES MORALES DE DIDEROT

PAR

PIERRE HERMAND

ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, BOULEVARD SAINT-MICHEL, PARIS (V^e^)

1923

Tous droits réservés.

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

https://archive.org/details/lesideesmoralesd00herm

UNIVERSITÉ DE PARIS

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DES LETTRES

DEUXIÈME SÉRIE

I

LES IDÉES MORALES DE DIDEROT

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PREMIÈRE SÉRIE [1]

I. — **De l'authenticité des Épigrammes de Simonide,** par Amédée Hauvette, professeur adjoint de langue et de littérature grecques à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

II. — **Antinomies linguistiques,** par Victor Henry, professeur de sanscrit et de grammaire comparée des langues indo-européennes à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. 1 vol. in-8. . . . . 2 fr.

III. — **Mélanges d'histoire du moyen âge,** publiés sous la direction de M. le Prof. Luchaire, par MM. Luchaire, Dupont-Ferrier et Poupardin. 1 vol. in-8. . . 3 fr. 50

IV. — **Études linguistiques sur la Basse Auvergne**. Phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme), par A. Dauzat, licencié ès lettres. Précédé d'une préface de A. Thomas, chargé du cours de philologie romane à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

(La suite sur la dernière page de la couverture.)

DEUXIÈME SÉRIE

I. — **Les Idées morales de Diderot,** par Pierre Hermand.

Sous presse :

II. — **Les « Diz et proverbes des Sages »,** publiés par J. Morawski.

(1) La première série, publiée par la librairie Félix Alcan, de 1896 à 1915, se compose de trente-deux fascicules.

UNIVERSITÉ DE PARIS

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DES LETTRES

DEUXIÈME SÉRIE

I

LES IDÉES MORALES DE DIDEROT

PAR

PIERRE HERMAND

ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, BOULEVARD SAINT-MICHEL, PARIS (V^e^)

1923

Tous droits réservés.

1177604

844 D56
D H42

AVERTISSEMENT

Pierre HERMAND, *né à Bavay (Nord), le* 10 *février* 1892, *ne connut pas son père, qui mourut l'année de sa naissance. Il fu élevé à Lille entre sa mère et sa grand'mère maternelle. Après avoir fréquenté l'école primaire de la paroisse Saint-Michel, il entra, en octobre* 1902, *en sixième au lycée Faidherbe, où il resta jusqu'à son baccalauréat* (1908 *et* 1909). *A la rentrée de* 1909, *il vint avec une bourse au lycée Louis-le-Grand, où il prépara l'Ecole normale. Il y fut reçu au concours de* 1911, *et fut classé premier.*

En 1911-1912, *il fit une année de service militaire à Amiens, au* 72e *régiment d'infanterie.*

Puis il entra à l'Ecole (nov. 1912). *Licencié en* 1913, *et classé encore premier, il présenta en juillet* 1914 *pour le Diplôme d'études supérieures le mémoire qui fait l'objet de la présente publication ; il est inutile de souligner qu'il fut reçu.*

Sous-lieutenant au 332e, *en août* 1914, *il fit la retraite de Charleroi et prit part à la bataille de la Marne. Au début de* 1915, *il dut entrer à l'hôpital de Château-Thierry pour s'y faire opérer de l'appendicite ; et, après une convalescence de quelques mois, il fut chargé de l'instruction des recrues au camp de Chatelaudren. Mais cette vie ne lui convenait pas, pendant que les camarades étaient au danger ; il entra dans l'aviation à la fin de* 1915. *Il fit son apprentissage au Bourget, puis à Luxeuil, toujours impatient*

d'aller au front. Il y alla enfin au printemps de 1916. *Ses lettres respirent alors une allégresse extraordinaire. Le samedi* 17 *juin* 1916, *Pierre Hermand était tué dans un combat livré à un appareil allemand plus rapide, au-dessus de Bezauge-la-Grande, sur la lisière de la forêt de Bezauge (Lorraine).*

Il fut cité à l'ordre de l'armée :

« *Officier plein d'entrain et de courage — a rendu les plus grands services dans des missions photographiques éloignées* [1]. »

La croix de guerre avec palme, et enfin, le 13 *septembre* 1921, *la croix de la Légion d'honneur lui furent attribuées.*

On jugera des espoirs que l'Ecole normale, l'Université et l'histoire littéraire de la France pouvaient mettre en Pierre Hermand, par le Mémoire sur la Morale de Diderot *que nous publions.*

Nous devons, pour déférer au désir exprimé par la famille de Pierre Hermand, appeler l'attention sur le caractère objectif de cette étude. L'auteur, comme il l'indique d'ailleurs lui-même nettement dans son introduction, n'a pas eu dessein de présenter ses idées personnelles ; il a voulu faire un exposé historique et critique, aussi exact que possible, des idées morales de Diderot

C'est pour obéir à un autre vœu de la famille que l'on imprime ici la note écrite à la première page du Mémoire par le professeur de la Sorbonne qui fut chargé de le lire et de le discuter. Cette note générale était complétée par d'assez nombreuses observations marginales qui présentaient la critique des détails. En voici le texte :

Très bon travail.

Préparation intelligente et consciencieuse. Méthode sûre ; l'introduction est excellente ; et vous avez appliqué en général vos principes.

Le travail est juste en son dessein, sa conduite et ses conclusions. Je n'ai à faire que des objections de détail que vous trouverez en leur lieu.

1. *Éloignées* veut dire : assez avant dans les lignes ennemies, ou même en Allemagne.

Vous avez très bien démêlé les divers aspects de la pensée de Diderot, très bien posé et discuté les problèmes qu'elle soulève.

Ce qui est aux dernières pages viendrait mieux au début, avant l' « immoralisme », avant l'exposition de la morale de Diderot : l'hostilité au christianisme reconnu sentiment primitif chez Diderot. Il eût fallu aussi mieux dégager et prendre plus fréquemment en considération certains traits du caractère de Diderot qui influent sur sa pensée morale : une imagination de casuiste ou de romancier curieux de cas singuliers et d'effets inattendus ; un génie autoritaire et un peu tracassier qui se plaît à mener les gens (et à les tromper par suite, pour le bien de tous, etc...).

L'exposition est un peu lente ; le travail aurait gagné à se resserrer.

Bonnes remarques sur les sources ; bonnes remarques critiques sur les textes .

N.-B. — En vous arrêtant à 1740, au chap. I, vous négligez des auteurs et des mouvements dont il fallait tenir compte. Si, de 1740 à 1750, ce n'est pas encore le vrai Diderot qui se montre, il fallaît enregistrer ce qui, dans ces dix ans, a pu l'aider à éclore. Vous rencontriez là Vauvenargues, Toussaint, des médiocres qui révèlent l'état du public éclairé (Deslandes), et Maupertuis, et Lamettrie, etc...

Et surtout les conversations et la vie commune de Condillac, Rousseau et Diderot. Il est curieux qu'à propos de l' « immoralisme » de Diderot vous ne prononciez pas le nom de Rousseau, et que vous ne le retrouviez que là où Diderot révèle sa profonde blessure de la rupture.

Hermand, dès le lendemain du jour où il eut son diplôme d'études supérieures, dès même la remise de son mémoire aux correcteurs (fin mai 1914), songeait à l'améliorer, à le compléter, à l'approfondir : peut-être y voyait-il le noyau de sa thèse future de doctorat. Toujours est-il qu'on a retrouvé dans ses papiers quelques notes qui manifestement se rapportent à cet objet. On les donne telles quelles. Le lecteur y verra l'indication de quelques idées qui préoccupaient Hermand et qu'il se proposait d'éclaircir. — On a développé dans cette transcription les abréviations.

G. L.

(1) *Individualisme* [1].

Individualisme chrétien et kantien, fondé moins sur la considération [*ou peut-être* conception] de l'individu que sur celle de la personne, c'est-à-dire [de l'être] possédant les qualités de raison et de moralité.

L'individualisme kantien est la part faite à ce qu'il y a de commun chez tous les hommes.

Il présume donc le droit égal de toutes les individualités. Tandis que l'individualisme nietzschéen est fondé nettement sur ce qu'il [y] a une supériorité de certaines personnes ; et Nietzsche veut mettre en relief ce qu'il y a de différentiel dans l'homme. Il aboutit, non à individualisme égalitaire, mais sélectionniste.

Ambiguïté du terme.

Cf. Belot, *passim.*

[Cette note se rapporte sans doute à un désir d'éclaircir la nature de l'individualisme de Diderot ; cf. chap. IV, p. 88 et suiv.]

(2) Sur Chinard, l'Exotisme Américain, v. Baldensperger. *Revue Critique*, 20 juin 1914.

(3) Individualisme idéaliste. Cf. Parigot, *Renan* — Aristocratique. Pris [?] uniquement par l'égoïsme intellectuel. Homme de génie, artiste dispensé des devoirs communs.

Cf. *Salon*, t. XI, et *Neveu de Rameau.*

(4) Caractère tracassier (dans ses « licences » [2]) cf. avec Rousseau, pour M^me^ d'Épinay.

Faire le bonheur des gens malgré eux, par voies obliques.

(Est-il bon ? est-il méchant ?)

(5) Revoir de plus près question du luxe.

Comment Diderot remplace *le luxe* par le *confort.*

[Ceci se rapporte au chap. VII, p. 207 et suiv.]

1. Ce qui est entre crochets est addition du transcripteur.
2. Obscur, mais on ne peut lire autrement.

INTRODUCTION

« Mes parents ont laissé après eux un fils aîné qu'on appelle Diderot le philosophe : c'est moi »[1]. Ainsi Diderot, dans le *Voyage à Bourbonne*, se présente à nous, sous le titre dont ses contemporains avaient accoutumé de le nommer : « c'est un sobriquet, nous dit-il, qu'ils m'ont donné et qui me restera »[2].

Philosophe, Diderot le fut au sens le plus élevé : une « tête » métaphysique[3]. Dans un siècle qui eut peu de goût pour ces recherches, il sut s'intéresser aux plus hautes questions : la nature de la vie, l'existence et l'origine du mal, le problème de la connaissance, la méthode et l'avenir des sciences expérimentales.

Mais philosophe, il le fut surtout, il voulut l'être, au sens pratique que son époque attachait à ce mot ; car il estimait, avec ses contemporains, que « l'étude de la morale, qui nous apprend à connaître et à remplir nos devoirs, vaut mieux que la méditation des choses abstraites »[4].

Agir sur les hommes, travailler pour se rendre utile aux individus et à la société, voilà la première obligation de qui se livre à l'étude de la sagesse : « il n'y a qu'un seul moyen de rendre la philosophie vraiment recommandable aux yeux du

1. XVII, 335.
2. A l'abbé Le Monnier, 1er août 1769, XIX, 364.
3. Giulio Pisa, *Studi litterari*, p. 256, l'appelle : « il cervello più filosofico del secolo XVIII ».
4. *Enc.*, art. Méditation, XVI, 109.

vulgaire, c'est de la lui montrer accompagnée de l'utilité [1]. » C'est cette véritable notion du philosophe que, dès l'antiquité, réalisa Socrate :

> Né avec une grande âme, un grand jugement, un esprit porté aux choses importantes, (il) vit qu'il fallait travailler pour rendre les hommes bons avant que de commencer à les rendre savants ; que, tandis qu'on avait les yeux attachés aux astres, on ignorait ce qui se passait à ses pieds... Il parla de l'âme, des passions, des vices, des vertus, de la beauté et de la laideur morale, de la société et des autres objets qui ont une liaison immédiate avec nos actions et notre félicité [2].

A cet idéal Diderot veut se conformer, parce que là est à ses yeux le devoir ; mais aussi parce que son goût l'y mène naturellement : « Le tic d'Horace est de faire des vers, le tic de Trébatius et de Burigny, de parler antiquité ; le mien, de moraliser [3]. » Et ce goût, il le porte partout : au milieu des ouvrages les plus divers, il ne peut se tenir de piquer quelque réflexion sur les mœurs ; — jusque dans les *Leçons de clavecin* qu'il rédigea pour M. Bemetzrieder, et où il entrelace préceptes musicaux et principes de morale, à tel point que l' « élève » aurait à plus d'un coup le droit de répliquer au « maître » : « C'est de la morale toute pure, tout ce que vous venez de me dire là... » [4]

Ainsi la conscience de son rôle de philosophe et le penchant de sa nature sont d'accord chez Diderot pour le diriger vers l'étude des questions morales. Mais, de plus, il croit percevoir une sorte d'harmonie entre cet objet de recherche et les facultés de son esprit. Car si le dur, l'absorbant labeur de l'*Encyclopédie* où se *perdirent* quinze années de sa vie, — en dispersant sur mille objets son attention, l'empêcha de rien approfondir, et de devenir aucunement un spécialiste, — pour la morale, Diderot

1. *De l'interprétation de la nature*, pensée 19, II, 19 ; cf. II, 257 ; III, 210 ; XI, 369.
2. *Enc.*, art. Socratiques, XVII, 151-2.
3. VI, 315.
4. *Loc. cit.*, XII, 324.

croit posséder les qualités mentales et les éléments d'observation qui permettent d'y réussir :

Il n'y a presque pas un homme qui ne sache sa chose mieux que moi. Cette médiocrité dans tous les genres est la suite d'une curiosité effrénée et d'une fortune si modique, qu'il ne m'a jamais été permis de me livrer tout entier à une seule branche de la connaissance humaine. J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre, et de laisser de côté celles où j'étais appelé par mon goût, mon talent et quelque espérance de succès. *Je me crois passable moraliste,* parce que cette science ne suppose qu'un peu de justesse dans l'esprit, une âme bien faite, de fréquents soliloques, et la sincérité la plus rigoureuse avec soi-même, savoir s'accuser et ignorer l'art de s'absoudre [1].

Tout concourt donc à orienter Diderot en ce sens : la conscience d'une sorte de devoir professionnel, ses préférences instinctives, le sentiment d'une particulière aptitude de son esprit. — Dans cette « trinité » du Vrai, du Beau, du Bon, dont il parle à plus d'un endroit [2], et qu'il oppose à l'orthodoxe Trinité, — c'est le *Bon* qui pour lui est la première personne, c'est le *Bon* qui sur toute chose intéresse sa réflexion.

Dès lors on a droit de s'étonner qu'un critique ait pu écrire : « Ce philosophe, tout entier à l'observation des phénomènes naturels, aurait-il oublié, *comme il le semble à première vue,* que le problème dernier et le commencement obligé de toute philosophie, c'est la morale ? [3] » Comme si la morale n'était pas au cœur de la pensée de Diderot, comme si elle n'inspirait et n'animait pas toutes ses productions, celles même parfois où elle n'aurait que faire ! Comme si Diderot lui-même ne nous avait pas confié quelque part, et son ambition de composer une *Ethique,* — qui eût été comme le sommet de son activité d'écrivain, — et les scrupules de sa modestie et de sa conscience à l'idée qu'il pourrait mal remplir sa tâche :

1. *Essai sur Claude et Néron,* III, 400-401.
2. *Neveu de Rameau,* p. 111 ; Œ., II, 279 ; III, 158, 220 ; X, 517 ; XIX, 464 ; *D. et Cath. II,* p. 452.
3. Ducros, *Diderot,* p. 325.

Vous voyez, écrit-il à un ami, combien la louange de l'homme de bien est séduisante.. Quoique je n'aie pas tardé à rentrer en moi-même et à reconnaître combien le sujet était au-dessus de mes forces, je n'y ai pas tout à fait renoncé, mais j'attendrai. C'est par ce morceau que je voudrais prendre congé des lettres. Si jamais je l'exécutais, il serait précédé d'un discours dont l'objet ne vous paraîtra ni moins important ni moins difficile à remplir : ce serait de convaincre les hommes que, tout bien considéré, ils n'ont rien de mieux à faire dans ce monde que de pratiquer la vertu. J'y ai déjà pensé, mais je n'ai encore rien trouvé qui me satisfasse. Je tremble lorsqu'il me vient à l'esprit que, si la vertu ne sortait pas triomphante du parallèle, il en résulterait presque une apologie du vice. Du reste la tâche me paraît si grande et si belle, que j'appellerais volontiers à mon secours tous les gens de bien... [1].

On voit là pourquoi Diderot n'a jamais réalisé son dessein : c'est par une sorte d'effroi devant la majesté du sujet et par la crainte de compromettre la vertu s'il ne parvenait à la faire aimer.

Au reste, il eut peut-être d'autres raisons pour ne point développer ses idées en système : esprit tout de prime saut, « faiseur de digressions perpétuelles », et, comme il dit lui-même, « toujours à la dictée du moment » [2], il était peu propre à enchaîner de suite principes et conséquences. Bien plus, ainsi qu'il arrive, Diderot érigeait en régle ce défaut ou cette particularité de son génie. Il s'élève en mainte occasion contre les systèmes et contre les « systémateurs » que combattait au XVIII[e] siècle tout un groupe d'écrivains [3], — contre cet « esprit systématique » [4] que raillait déjà Shaftesbury et qui conduit à négliger de parti-pris tout un aspect des choses parce qu'il ne s'accorde pas avec le système qu'on s'est formé. Même en un sens plus strictement

1. A M. N. à Genève, XIX, 448. Pour la date, cf. plus loin, p. 187, n. 3.
2. II, 261.
3. Sur le mouvement contre les « systémateurs », auquel prit part notamment l'abbé Pluche, v. D. Mornet, *Les Sciences de la nature en France au XVIII[e] siècle*, p. 73 sq. — L'abbé Pluche est cité par Diderot, notamment XIV, 290 ; XVI, 169, 191, 291, 359, sqq., etc.
4. Cf. notamment XVI, 291 ; 399 ; XV, 122 ; III, 441.

formel, il reproche à l'*Esprit* d'Helvétius de faire un ouvrage trop régulier, conçu dans un ordre trop méthodique, et bâti suivant une architecture trop manifeste : grave défaut, — « parce que la méthode, quand elle est d'appareil, refroidit, appesantit et ralentit..., parce qu'elle ôte à tout l'air de liberté et de génie. » [1]

A ces raisons, on a coutume d'en ajouter une autre, dont les premières seraient seulement une conséquence et une manifestation particulière : c'est que la pensée de Diderot n'aurait ni unité ni consistance. Ainsi Caro : « Il est bien difficile de parler de la philosophie de Diderot, si l'on attache à ce mot une certaine idée d'unité logique, de suite dans les principes et les raisonnements, de fixité dans les convictions » [2]. Et Brunetière croira ne le pouvoir mieux caractériser que par le mot de Bacon : « Sunt qui cogitationum vertigine delectantur, ac pro servitute habent fide fixa aut axiomatis constantibus constringi » [3].

Si cette opinion est justifiée, c'est ce que nous verrons mieux à la fin de cette étude ; notons au moins dès maintenant que quand Diderot reproche à Helvétius sa méthode trop lourdement accusée, ce n'est pas qu'il y préfère un beau désordre : il aurait voulu « qu'il n'y eût que dans l'esprit de l'auteur un ordre sourd [4] ». C'est cet « ordre sourd », cette unité souple et sans raideur, que nous chercherons chez Diderot, ayant en mémoire et employant comme règle de méthode ce mot de lui : « En tout, notre véritable sentiment n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus... » [5] Quand on parle d'unité à propos d'un écrivain comme celui-ci, il ne faut pas entendre l'unité abstraite et simple d'une doctrine rationnelle ; Diderot est un homme qui ne philosophe pas avec sa seule intelligence, mais avec toute l'âme, et en qui on ne saurait que par un artifice d'analyse isoler du fond

1. II, 272.
2. *La fin du XVIII^e siècle*, p. 352.
3. *Manuel*, p. 314.
4. II, 273.
5. *Entretien avec d'Alembert*, II, 121.

de sa pensée les réactions de sa sensibilité au contact des hommes et des événements. Si donc nous voulons avoir chance de trouver, cherchons en lui autre chose que cette sorte d'unité qui répugne à toute sa nature.

Puisque Diderot n'a nulle part exposé de façon suivie ses idées de morale, force nous est d'en saisir les fragments — *disjecti membra philosophi* — là où ils se trouvent dispersés : par tous ses écrits, — sans qu'on puisse borner la recherche à tel ou tel groupe d'œuvres. Bien souvent le moraliste fait une soudaine irruption là où on ne pensait trouver que le conteur ou le critique d'art : ainsi le *Salon de* 1767 contient pour notre sujet des développements fort importants ; et il n'est pas, comme nous le disions, jusqu'aux *Leçons de clavecin*, qui ne puissent aider à en éclaircir quelque point. J'ai donc lu, avec l'attention dont j'étais capable, non seulement les *Œuvres*, mais tout ce qui, à ma connaissance, a été publié de Diderot, et qu'on trouvera mentionné à la Bibliographie. J'ai de plus, grâce à l'entremise de M. Strowski, pu obtenir de M. Pierre Gautier, archiviste de la Haute-Marne — qui détient les papiers de Diderot jusqu'ici conservés dans la famille de Vandeuil —, la copie d'une dizaine de pages sur « la morale », tirées d'un manuscrit intitulé : « *Pensées détachées sur divers sujets extraites des manuscrits remis à l'abbé Raynal et à M. Grimm* par M. DIDEROT (1759 à 1782) » (chapitre II, *sur la morale)*. Ces pages semblent se rapporter à la même époque environ que les *Fragments du portefeuille d'un philosophe*, avec lesquels elles offrent de curieuses analogies et parfois même une véritable identité dans l'expression. On verra qu'elles nous ont permis de préciser quelques détails de la pensée de Diderot, entre autres le rapport que soutient pour lui la conduite individuelle avec la morale sociale.

Lire Diderot, c'est chose aisée et souvent agréable ; les difficultés commencent avec le travail d'interprétation. Et d'abord la plus évidente : quel compte tenir des articles publiés par le philosophe dans l'*Encyclopédie* ? Faut-il admettre, comme la

plupart des critiques : Damiron [1], Barni [2], Bersot [3], M. Sée [4], M. Ducros enfin, qu'il y a deux philosophies de Diderot, indépendantes, voire hétérogènes ; d'une part sa vraie pensée, de l'autre, « sa philosophie avouée, celle qu'il débitait, par exemple, en tirades emphatiques aux lecteurs de l'*Encyclopédie*, — cette philosophie... trop prudente, tranchons le mot, ... trop menteuse pour nous intéresser » [5]. Ou bien devons-nous croire, avec Brunetière [6], « qu'il n'y a pas deux Diderot, l'un pensant pour les libraires associés, l'autre pour son compte personnel ? » Le problème est mal posé si on le formule avec cette généralité ; — encore qu'à tout prendre, la seconde opinion soit probablement la plus proche du vrai. Ce sont des questions d'espèce qui chacune nécessitent un travail de critique nouveau. Il y a d'abord certains cas où aucun doute ne saurait exister, certains passages qu'a évidemment inspirés la prudence, mère de la sécurité : une prudence qu'il serait puéril et injuste de blâmer, si seulement on se figure les dangers et les tracasseries que devait éviter Diderot. — D'autres fois, on constate que Diderot s'est contenté de transcrire mot pour mot un quelconque traité de morale ou de politique [7] : faut-il voir là l'emprunt du compilateur que le temps presse, ou bien serait-ce que, comme Montaigne, il a tout bonnement recopié ces pages parce qu'il y trouvait sa pensée exprimée au mieux ? — Nous avons cru devoir adopter cette règle absolue de n'accepter comme reflétant les idées de Diderot que les passages dont il était possible de trouver un écho dans le reste de son œuvre, c'est-à-dire non pas même ceux qui pouvaient se rattacher logiquement à ce qu'il écrit ailleurs, mais ceux-là seulement qui présentent des analogies, portant sur le fond de

1. *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*, I, 264, 317.
2. *Histoire des idées politiques et morales en France au XVIII siècle*, tome II, p. 347.
3. *Etudes sur le XVIII^e siècle*, II, 287.
4. *Revue historique*, tome LXV, sept. 1897, p. 48.
5. *Diderot*, p. 320.
6. *Histoire de la littér. classique*, tome III, p. 370.
7. Voir plus loin des exemples de ce procédé, ch. VIII, p. 230.

la pensée et même sur l'expression. — Enfin il est des articles d'Histoire de la philosophie où — se bornant à transcrire un auteur qu'il a sous les yeux, généralement Brucker, — Diderot semble abdiquer toute personnalité. Or, en comparant le latin de Brucker au français de Diderot, on s'aperçoit qu'au beau milieu de son exposé, le philosophe de Langres fausse compagnie au compilateur allemand, et lance une réflexion de son cru, voire une tirade entière, qu'il attribue libéralement à Épicure ou à tel autre. Nous sommes en droit dès lors de relever ces passages, de les porter à son actif, et d'en tirer parti, s'il se peut.

Mais ce n'est encore que la difficulté la plus grosse et non peut-être la plus délicate à résoudre. Quelle valeur relative accorder aux différentes manifestations de sa pensée ? Une phrase de lettre familière, écrite sous le coup d'une émotion, mérite-t-elle même attention qu'un développement réfléchi, mûri, rédigé avec apaisement ? Une idée qui semble intervenir comme une intruse à une place où elle n'a que faire, sans autre raison apparente que le bon plaisir de l'auteur, sans lien, qu'on puisse découvrir, avec la démonstration ou le récit, doit-elle être écartée comme boutade sans importance, ou au contraire faut-il y voir une pensée tellement familière et comme essentielle à son esprit qu'il ne puisse s'en libérer qu'en l'exprimant ? On ne peut décider que d'après des indices variables chaque fois ; nous avons du moins posé en principe que ces idées seules appartiennent réellement à Diderot, qu'il a répétées à plusieurs reprises. — Et encore, dans le dialogue, — cette forme d'exposition qui semble comme le procédé naturel de son esprit, — qu'est-ce qui est vraiment à lui, qu'est-ce qu'il prête à son personnage, et auquel des interlocuteurs confia-t-il ses secrètes pensées ? La question n'est pas sans gravité ; on a soutenu par exemple qu'en plus d'un cas le neveu de Rameau était le porte-voix en quelque sorte officiel du « philosophe » :

Pour le bien comprendre, là où le texte dit : *le Neveu de Rameau,* c'est bien souvent Diderot qu'il faut lire, et là où il a écrit : *Moi,* il faut entendre un auditeur quelconque qui n'est là que pour lui

permettre de reprendre haleine, et pour raviver sa verve par de vertueuses objections [1].

Conception qui paraît erronée et dont on pourrait essayer de prouver la fausseté en comparant aux propos des deux causeurs des passages précis d'ouvrages de Diderot, non pas même d'ouvrages « exotériques », comme l'*Encyclopédie* ou l'*Essai sur le mérite*, mais d'ouvrages qui ne furent publiés qu'après sa mort. On trouvera dans ce qui suit quelques éléments pour cette démonstration, que nous ne pouvions évidemment tenter ici tout entière. — Mais ce seul exemple suffit à montrer combien l'appréciation est délicate ; combien aussi une erreur modifierait l'image que nous nous ferons de la pensée du « philosophe ».

Outre ces difficultés qui surgissent de l'œuvre même qu'on étudie, — et qu'on ne peut s'efforcer d'éviter qu'en usant de la prudence la plus circonspecte, il en est d'autres qui viennent du travail d'interprétation. Il est souvent assez malaisé de marquer le rapport exact que soutiennent entre elles les idées de Diderot : il faut, pour le dégager, procéder à un double travail, et simultané, d'analyse et de synthèse, démêler les idées diverses qui se présentent dans un enchevêtrement confus, et les rattacher ensuite aux principes qui ne sont énoncés que comme par accident. Puis la tentation est fréquente d'attribuer à l'auteur des conséquences qui se déduisent normalement de ses principes, mais que lui-même peut-être eût refusé d'avouer : elle est d'autant plus inévitable avec Diderot que, ses idées ne nous parvenant que dispersées, on est porté à les rattacher les unes aux autres par un lien factice, dissimulant ainsi les lacunes et les crevasses qui y étaient peut-être réellement. Diderot lui-même a ignoré ce scrupule : exposant la doctrine d'Épicure, il annonce franchement son intention « de jeter entre ses principes quelques-unes des conséquences les plus immédiates qu'on en peut déduire » [2]. Mais, dans l'*Encyclopédie*, œuvre de propagande

1. Ducros, *Diderot*, p. 327.
2. *Enc.*, art. Épicuréisme, XIV, 508.

bien plus que de science pure, il était naturel que les desseins pratiques l'emportassent sur le souci d'objectivité.

Il est toujours difficile de systématiser sans déformer : comment se flatter d'y réussir avec un auteur qui par tempérament n'est rien moins que systématique, et qui se refuse à l'être par principe ? A cette difficulté s'en apparente une autre : celle qui dérive de notre invincible penchant à « moderniser », à habiller à la mode de nos jours une pensée d'il y a cent cinquante ans ; on arrive ainsi à en donner une image déformée et faussée. C'est ce double défaut qui nous semble gâter l'étude la plus récente — ou pour mieux dire, la seule existante — qu'on ait écrite sur notre sujet ; c'est à savoir la dissertation allemande de M. von Voss[1]. D'abord ce critique s'efforce trop visiblement de distribuer les concepts moraux de notre auteur dans les compartiments que lui fournit l'*Ethique* de Wundt ; ce peut n'être là qu'un procédé commode d'exposition ; mais il conduit le lecteur à méconnaître en plus d'un cas la portée propre et la valeur relative des propositions de Diderot. Et d'autre part M. von Voss incline trop à comprendre Diderot, non pas à l'aide de Diderot lui-même, et en s'efforçant de retrouver dans l'œuvre la personne, — mais à la lumière et comme en fonction de Nietzsche. De là encore plus d'un abus d'interprétation.

Pour se garder le plus possible de tous ces dangers, pour conserver à cette étude un esprit strictement historique, on souhaiterait pouvoir user en abondance de critiques et de témoignages contemporains. Par malheur, ceux-ci sont extrêmement rares, car la plus grande partie des écrits de Diderot — et non la moins

1. *Diderot's Moralphilosophie*, Halle, 1909, in-8°. Cet ouvrage me fut signalé sur le tard par M. Paul Sakmann, prof. à Stuttgart, alors que mon travail était à peu près terminé. J'ai constaté que M. von Voss était arrivé sur quelques points à des résultats analogues à ceux que j'expose ; mais les deux défauts dont je parle l'ont conduit à fausser complètement plus d'un trait et à morceler en mille fragments la pensée de son auteur. De plus l'ouvrage est incomplet quant aux sources. : M. von Voss ignore, par exemple, *Did. et Cath. II.* — *Note de l'éditeur*. Si P. Hermant avait vécu, et avait pu revoir son travail, il aurait signalé aussi l'étude de M. R. Hubert, *la Morale de Diderot*, Revue du XVIII^e siècle, 1915.

intéressante, — ou n'a paru qu'après sa mort ou fut réservée à un public restreint de privilégiés.

D'autre part, nous avons dû forcément introduire des divisions factices dans le développement ; du moins, à l'intérieur de ces cadres, nous nous sommes attachés à suivre, autant qu'il se laisse deviner, le mouvement même de la pensée du « philosophe » : peut-être la cohérence logique en souffre-t-elle parfois, mais c'est sans doute au profit de la vérité historique.

Nous nous sommes de plus astreint à faire beaucoup de citations : si ce procédé a le défaut certain d'alourdir et de surcharger l'exposé, il impose du moins une barrière à la fantaisie interprétative ; il empêche de donner à une pensée libre et souple les allures d'un développement trop régulier et d'une démarche trop rigide, enfin il met sous les yeux du lecteur les pièces du procès et lui permet de contrôler aussitôt les opinions qu'on avance et dont on fournit ainsi les titres.

C'est sur ce travail de classement et d'interprétation qu'a porté surtout notre effort : nous avons tâché de le compléter par quelques indications, trop brèves et surtout trop peu personnelles, sur les courants de pensée dont semble dériver la pensée de Diderot ; — et par quelques recherches plus précises des sources où il puisa et des influences qu'il a subies. Faute de temps, nous avons dû nous contenter de quelques trop rares sondages ; il nous faut par avance nous excuser de ce que la présente étude aura, à cet égard, d'incomplet et de fragmentaire.

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION HISTORIQUE
ÉTAT DE LA CONSCIENCE MORALE FRANCAISE VERS 1740
LES DEUX TRADITIONS

Au moment où Diderot naît à la vie littéraire, il y a certains points acquis pour la conscience française, certaines idées sur lesquelles est à peu près réalisé l'accord des esprits. C'est cette morale diffuse qui fournira à la réflexion du philosophe son point de départ, et dont nous avons à nous représenter les traits essentiels.

I

A cette époque, vers 1740, on peut dire que la séparation est désormais accomplie entre religion et morale, et non seulement dans les mœurs, dans la conduite des hommes, mais, chose plus grave, dans les consciences mêmes. C'est à ce terme qu'aboutit un mouvement commencé depuis longtemps déjà, et qui, malgré les apparences, s'était à peu près régulièrement poursuivi à partir de la Renaissance.

D'une part, les mœurs avaient, à toute époque, enfermé des éléments d'origine païenne ou barbare, réfractaires au principe du christianisme : ainsi le désir de la gloire, le sentiment de l'honneur. — Au cours du XVII^e siècle, la vie de société avait créé une élite qui exerçait une influence sur la conduite de ses membres par ses principes propres et par les sanctions dont elle les

ppuyait : des motifs purement mondains, secondaires ou inexistants au point de vue chrétien, prirent alors le pas sur les vertus évangéliques, parce qu'ils apparaissaient plus nécessaires à la bonne entente dans le groupe ; de ce *code* tout séculier, des sanctions spéciales (par exemple le ridicule) assuraient l'observation. Alors prend naissance ce que Sainte-Beuve appelle la « morale des honnêtes gens », moins stricte que la morale religieuse, mais qui suffit à maintenir une suffisante harmonie entre gens policés.

D'autre part, dès la Renaissance, on avait tenté plus d'un effort pour fonder sur la pure raison, — enrichie de l'héritage des anciens et encouragée par leur exemple, — une règle de la conduite, pour dresser une table des valeurs indépendante du dogme traditionnel. Le XVI^e^ siècle essaye de rendre une vie nouvelle aux vieilles doctrines que les humanistes ont restaurées ; — et moins à l'épicurisme, qu'au platonisme, puis au stoïcisme. Au XVII^e^, le courant rationaliste se continue, dissimulé sous la solidité apparente des institutions et des doctrines établies. Charron, par exemple, au *Livre de la Sagesse* (livre II, chapitre 5, § 28), recommande de bien distinguer « probité » et « piété » ; il nie que « la religion soit une généralité de tout bien et de toute vertu, que toutes vertus soient comprises en elle et lui soient subalternes » ; pour lui, « c'est au rebours, car la religion qui est postérieure est une vertu spéciale et particulière, distincte de toutes les autres vertus, qui peut être sans elles, et sans probité, comme a été dit des Pharisiens, religieux et méchants, et elles sans religion, comme en plusieurs philosophes, bons et vertueux, toutefois irreligieux »[1]. Pendant tout le cours du XVII^e^ siècle, il y eut ainsi des tentatives pour tirer de la seule raison les idées directrices de la vie ; et si par leurs prescriptions ces essais de morale rejoignent finalement les préceptes du christianisme, au moins sont-ils distincts du dogme en

1. *Toutes les œuvres de Pierre Charron Parisien*, Paris, 1635, in-4°, t. II, p. 64-5.

leur principe. — C'est tout ce travail de pensée qui se résume à la fois et se précise à la fin du siècle chez Malebranche et chez Bayle.

On a pu dire du premier qu'il « est... bien près de la morale indépendante »[1]. C'est sur la notion de l'ordre qu'il fonde la morale : « la vertu consiste précisément dans l'amour habituel et dominant de l'ordre immuable »[2]. Sans doute il identifie l'ordre à la loi divine ; mais cet ordre même, qu'il définit rationnellement par « les rapports de grandeur et de perfection que les choses ont entre elles », est antérieur en droit à la volonté de Dieu. Malebranche écrit en effet dans le 10e *éclaircissement sur la Recherche de la Vérité* :

Si ce n'est pas par un ordre nécessaire que l'homme soit fait pour son auteur, et que notre volonté soit conforme à l'ordre qui est la règle essentielle et nécessaire de la volonté de Dieu, s'il n'est pas vrai que les actions soient bonnes ou mauvaises à cause qu'elles sont conformes ou contraires à l'ordre immuable et nécessaire, et que ce même ordre demande que les premières soient récompensées et les autres punies, enfin si tous les hommes n'ont pas naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que *Dieu même ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit*, certainement je ne vois plus que confusion partout[3].

D'autre part, l'homme peut connaître l'ordre de deux façons : par le sentiment et par les idées claires ; et Malebranche ne balance pas à préférer la connaissance rationnelle aux mouvements confus du cœur :

Rien n'est donc plus sûr que la lumière : on ne peut trop s'arrêter aux idées claires ; et quoiqu'on puisse se laisser animer par le senti-

1. F. Pillon, *Année philos.*, 1893, p. 173-4.
2. *Traité de Morale*, avertissement de 1697, éd. Joly, p. VIII.
3. Éd. de Paris 1749 ; t. IV, p. 190. De même Bayle, *Contin. des pensées diverses*, § CLII (*Œ. diverses*, La Haye, 1727, in-f°, III, 409), cite « une infinité d'auteurs graves » aux yeux de qui « il y a dans la nature et dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui précède le décret divin » et qui par suite rend les commandements de Dieu superflus.

ment, il ne faut jamais s'y laisser conduire. Il faut contempler l'ordre en lui-même, et souffrir seulement que le sentiment soutienne notre attention par le mouvement qu'il excite en nous. Autrement nos méditations ne seront point récompensées de la vue claire de la vérité [1].

Si donc on supprime l'identité qu'elle établit *après coup* entre Dieu et l'ordre, la morale de Malebranche peut subsister comme une morale purement rationnelle, indépendante de la foi, et par le principe qui la fonde, et par le mode de connaissance.

Chez Bayle, — dont la doctrine (au moins en sa partie négative) est déjà presque toute contenue dans les *Pensées diverses*, antérieures d'une année (sous leur forme définitive, 1683) au *Traité* de Malebranche, — nous trouvons une pensée singulièrement plus hardie déjà, allant d'emblée aux conclusions les plus audacieuses, que confirmeront ensuite et la *Continuation des Pensées diverses* et divers articles du *Dictionnaire*. M. Delvolvé a admirablement résumé sa doctrine sur ce point [2] ; mais, sans nous attacher ici aux principes sur quoi Bayle essaye de construire une morale rationnelle indépendante, nous mettons seulement en lumière ce qui nous intéresse plus directement, c'est-à-dire sa critique de l'idée qu'il y aurait une relation nécessaire entre religion et morale.

C'est là, dans sa pensée, l'application particulière d'un principe qui a plus d'extension, à savoir que « ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui nous déterminent à agir, mais les passions présentes du cœur », et « que l'homme ne règle pas sa vie sur ses opinions » [3]. Mais c'est aussi un fait d'observation : il y a des chrétiens qui se conduisent bien mal, encore qu'ils soient fermement convaincus de la vérité de leur religion :

Si on peut démontrer quelque chose dans la morale, je ne doute pas que je n'aie démontré qu'il est faux que les chrétiens qui se

1. *Traité de Morale*, 1re part., ch. V, § 21, p. 57 de l'éd. Joly.
2. *Essai sur Bayle*, 1906, p. 377 sqq.
3. *Pensées div.*, CXXXVIII et CLXXVI, éd. Prat, t. II, p. 18 et p. 117.

plongent dans toutes sortes de crimes ne soient point persuadés de la vérité de leur religion. D'où je conclus que l'origine du dérèglement des mœurs n'est pas l'incrédulité [1].

Inversement il y eut des païens, voire des athées qui vécurent de façon fort morale ; et Bayle d'accumuler les « exemples qui montrent que les Athées ne se sont pas distingués par l'impureté des mœurs » [2]. Si on donnait à deviner à des gens d'un autre monde les mœurs d'un chrétien, la conduite idéale qu'ils déduiraient de la définition fournie serait bien différente de la réalité [3]. Et « la cause de cette incongruité », nous la connaissons déjà, — « c'est que l'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre, par les connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose, lorqu'il est sur le point d'agir [4]. »

Nous sommes donc amenés à conclure que la religion n'est d'aucune utilité pour la morale ; et même, si elle a quelques effets sur les mœurs, ils ne peuvent être que nuisibles, comme ceux que Bayle a notés impitoyablement :

> Nous pouvons poser pour principe... que généralement parlant (car j'excepte toujours ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu), la foi que l'on a pour une religion n'est pas la règle de la conduite de l'homme, si ce n'est qu'elle est souvent fort propre à exciter dans son âme de la colère contre ceux qui sont de différent sentiment, de la crainte quand on se croit menacé de quelque péril, et quelques autres passions semblables ; et surtout un je ne sais quel zèle pour la pratique des cérémonies extérieures, dans la pensée que ces actes extérieurs, et la profession publique de la vraie Foi, serviront de rempart à tous les désordres où l'on s'abandonne et en procureront un jour le pardon [5].

Tout le travail de dissolution est là accompli ; mais, pour que les résultats en fussent agrégés à la conscience commune, il fallait

1. *Pensées*, CLIX, *ib.*, II, 71-2.
2. *P.*, CLXXIV, II, 107 sq.
3. *P.*, CXXXIV, II, 8-9.
4. *P.*, CXXXV, II, p. 9.
5. *Pensées div.*, CXLIII, II, 31-2.

que le grand public, que n'eussent guère touché peut-être des discussions simplement théoriques, aperçût la séparation réelle qui, dans les mœurs, s'était opérée entre la théorie et la pratique. Il y fut préparé par les débats qui, à la fin du XVII^e siècle, mirent aux prises les théologiens sur la distinction du péché philosophique et du péché théologique ; — et par la querelle sur la damnation des païens vertueux. La Mothe Le Vayer, dans son traité *De la Vertu des païens*, et même une mystique comme Antoinette Bourignon [1] croyaient au salut de la « conscience errante [2] ». Mais c'est surtout en percevant nettement le désaccord entre les préceptes chrétiens — dont le jansénisme ressuscitait la rigueur inflexible, — et la pratique quotidienne de gens qui pourtant ne se jugeaient pas si coupables ; — c'est aussi à la vue de peuples lointains, — non chrétiens ou même athées, comme les Chinois, — chez qui subsistait une parfaite harmonie, — c'est par là surtout que se trouva fortifié le sentiment de l'autonomie de la morale et de sa généralité supérieure ; l'idée que la morale unit tandis que les religions divisent. Cette conviction vers 1740 sera un bien commun, *res nullius* ; tous ne mettront pas la même hardiesse à en formuler le principe, ni à en dégager les conséquences ; mais tous, plus ou moins, en seront imprégnés.

Le Maître de Claville publie, en 1734, un *Traité du Vrai mérite de l'Homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu* [3]. Cet ouvrage obtint un gros succès de librairie ; et les « cinquante éditions » qu'il eut « en deux ou trois ans de temps » indignaient encore Diderot à trente ans de distance [4]. Cependant un tel accueil réservé à un livre médiocre prouve que le public se reconnaissait dans l'auteur. Celui-ci, — très respectueux des croyances établies, auxquelles il se tient pour son compte, —

1. Cf. A. R. Macewen, *Ant. Bourignon quietist*, Londres, 1910, p. 45.
2. Voir un écho de cette discussion dans les *Lettres Persanes*, l. XXXIV, éd. Barckhausen, I, 65-6.
3. Paris, 1734 (Bibl. nat., Inv. R. 19438).
4. *Salon de 1767*, XI, 294 ; et VI, 362.

indique nettement, et dès le seuil, que pour lui la vertu des cloîtres ne saurait convenir à l'homme du monde :

Les plus scrupuleux savent bien que le monde demande une autre éducation que le cloître, et mon projet est de faire un galant homme, un parfaitement honnête homme, un homme de mérite ; et de la probité délicate à la loi sainte, le chemin n'est pas long. Que la jeunesse commence par se faire un esprit de vérité, d'équité et de droite raison, on ne peut pas lui demander moins. A ce commencement de caractère, ajoutez la bonté d'âme et le goût des bonnes œuvres, qu'on en fasse sans autre motif que celui de la vertu, et voilà l'homme de bien [1].

Denesle dit dans la préface de son *Aristippe moderne* :

Il s'agit dans cet écrit d'une morale où la dévotion ne soit point mêlée : quoique louable, et d'une nécessité absolue, c'est aux théologiens, aux ecclésiastiques, aux maîtres de la vie spirituelle en un mot, à nous en donner des leçons, et non pas aux philosophes... On ne parlera donc ici que des qualités requises pour faire un honnête homme selon le monde [2].

A cet honnête homme du monde, la religion risque fort d'apparaître inutile, puisqu'il est vertueux sans elle ; et, si elle se surajoute à des convictions qui se suffisent auparavant, ce sera par souci des convenances, plus peut-être que par un besoin du cœur ou de l'esprit. Ainsi M^me^ de Lambert peut donner cet *Avis d'une mère à son fils* :

Rien ne rend plus heureux que d'avoir l'esprit persuadé et le cœur touché ; cela est bon pour tous les temps. Ceux même qui ne sont pas assez heureux pour croire comme ils doivent, se soumettent à la religion établie : ils savent que ce qui s'appelle préjugé, tient un grand rang dans le monde, et qu'il faut le respecter [3].

D'un point de vue plus théorique, l'auteur des *Lettres persanes* établit, vers la même époque, de manière décisive, — et dans une

1. *O. c.*, p. 22.
2. Paris, 1738, in-12, préface non paginée.
3. *Œuvres*, à Paris, par la C^ie^ des Libraires, 1774, p. 14-15.

pensée assez voisine de celle de Malebranche, — l'antériorité de la morale sur la religion :

La justice est un rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses ; ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit un Dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme... Les hommes peuvent faire des injustices... Mais il n'est pas possible que Dieu fasse jamais rien d'injuste ; dès qu'on suppose qu'il veut la justice, il faut nécessairement qu'il la suive ; car comme il n'a besoin de rien, et qu'il se suffit à lui-même, il serait le plus méchant de tous les êtres, puisqu'il le serait sans intérêt. Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice ; c'est-à-dire faire nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste. Libres que nous serions du joug de la Religion, nous ne devrions pas l'être de celui de l'équité [1].

De même le P. Buffier, S. J., dans le *Traité de la Société Civile*, — véritable manuel de morale qu'il met au jour en 1724, — n'hésite pas à affirmer de la façon la plus explicite l'indépendance et le caractère rationel de la morale, en termes qu'il faut citer tout au long :

Certains, dit-il, par la haute idée qu'ils ont du christianisme, ne jugent pas qu'il puisse y avoir de règle des mœurs, sans le secours de la révélation. Ils en apportent pour preuve la corruption répandue dans les parties du monde où la révélation n'est point parvenue. J'avoue que je ne comprends pas comment, pour diriger la raison, on a recours à un objet qui de soi est entièrement au-dessus d'elle, et dont par elle-même elle est absolument incapable de former seulement l'idée. Il est vrai d'ailleurs que la Révélation marque des règles de morale, qui n'ont point été suivies dans le monde, où l'on s'est abandonné à un dérèglement comme universel ; et auquel les philosophes païens avec leurs plus belles maximes n'ont point apporté un remède suffisant. Mais si la Révélation nous a aidés en ce point, c'est un secours qui, pour ainsi dire, a rendu la raison à elle-même et qui l'a fait rentrer dans ses droits. Les lumières surnaturelles, toutes divines qu'elles soient, ne nous montrent rien, par rapport

1. Lettre LXXXIII, éd. Barckhausen, I, 162-3.

à la conduite ordinaire de la vie, que les lumières naturelles n'adoptent par les réflexions exactes de la pure philosophie. Les maximes de l'Évangile ajoutées à celles des philosophes sont moins de nouvelles maximes que le renouvellement et l'éclaircissement de celles qui étaient gravées au fond de l'âme raisonnable. On sait le mot de Tertullien : O âme de l'homme qui êtes naturellement chrétienne ! La révélation facilite la pratique de ces maximes par les motifs et les secours puissants qu'elle fournit ; mais la raison en a le principe dans elle-même [1].

Plus tard encore, l'abbé Gédoyn (de l'Académie française, (1667-1774), en un discours *de l'Education des enfants*, blâme les maîtres qui font « trop dépendre les mœurs de la religion. » Lier trop étroitement les règles de vie, qui doivent être universelles et constantes, à des dogmes caducs, c'est risquer la ruine des uns comme des autres :

Quelque soin qu'on prenne d'inspirer des sentiments de Religion aux enfants, il vient un âge où la fougue des passions, le goût du plaisir, les transports d'une jeunesse bouillante, étouffent ces sentiments. Alors un jeune homme, je parle surtout de ceux qui ont à vivre dans le grand monde, un jeune homme se croit tout permis ; il devient un composé de tous les vices, sans presque aucun mélange de vertu. Il n'a pour tout mérite au plus que de l'esprit avec cette politesse aimable que l'on prend à la cour, et qui, destituée de probité, n'est, pour la bien définir, qu'un beau masque. Si on lui avait bien dit que les mœurs sont de tout pays et de toute religion, que l'on entend par ce mot ces vertus morales que la Nature a gravées dans le fond de nos cœurs, la justice, la vérité, la bonne foi, l'humanité, la bonté, la décence ; que ces qualités sont aussi essentielles à l'homme que la raison même, dont elles sont l'émanation : ce jeune homme, en secouant le joug de la Religion, ou en s'en faisant une à sa mode, conserverait au moins ces vertus morales, qui dans la suite pourraient le rapprocher des vertus chrétiennes ; mais, parce qu'on ne lui a prêché qu'une religion austère, tout tombe avec cette religion [2].

C'est au fond le même esprit, — encore que le résultat de la critique soit formulé en termes inverses, — qui anime l'ouvrage

1. Dans le *Cours de sciences*, 1738, in-f^{s}, col. 1069.
2. *Œuvres diverses*, Paris, 1745, in-12, p. 222.

protestant de Mlle Huber : *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire* [1]. L'auteur ramène, sous l'influence peut-être du *Tractatus* de Spinoza, la religion a une doctrine pratique ; tout ce qui s'y ajoute à la morale n'est que l'accident :

L'essentiel, c'est le fond de droiture ou de bonne foi, par lequel on acquiesce à toute Vérité sensible ou évidente et qui fait agir conséquemment. L'accessoire, ce sont les connaissances particulières que la Révélation écrite présente... Je demande — si vous retranchez de l'idée de la Religion le fond de droiture que l'on suppose, et que vous laissez subsister toutes les connaissances acquises que la Révélation écrite peut offrir, qu'en fera-t-il ? l'homme qui serait dans ce cas, aurait-il de la Religion ? Essayez au contraire d'en retrancher ces connaissances particulières, et de laisser subsister un fond de droiture tel qu'on vient de le désigner, je demande encore : l'homme qui serait dans ce dernier cas, serait-il sans religion [2] ?

Ainsi donc la séparation est désormais accomplie : qu'on isole la morale de la croyance ou qu'on réduise au contraire toute la religion à la morale, ce qu'on affirme explicitement ou implicitement, c'est toujours l'indépendance de la pratique eu égard à la foi traditionnelle.

De cette morale nouvelle, la fin sera d'assurer à l'homme le bonheur.

C'était aussi le bonheur que voulait procurer la morale chrétienne. Pascal reconnaissait que l'homme « veut être heureux, et ne veut qu'être heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être » [3], et Bossuet écrivait contre Fénelon :

C'est... une illusion d'ôter à l'amour de Dieu le motif de nous rendre heureux... L'homme à qui l'on veut faire accroire qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, ne se reconnaît plus lui-

1. Amsterdam, 1738, in-12.
2. T. I, p. 143, n. 1.
3. *Pensées*, f. 169, Br. p. 406.

même, et croit qu'on lui en impose en lui parlant d'aimer Dieu, comme en lui parlant d'aimer sans le dessein d'être heureux [1].

Mais la continuité apparente masque une opposition réelle : le bonheur que les moralistes chrétiens ne concevaient réalisable qu'en Dieu, a désormais son séjour ici-bas, et ses racines sur cette terre. Aussi, dès qu'on cherche à préciser cette notion vague, on ne trouve à la définir qu'en la résolvant en plaisirs : le bonheur est tissu de plaisirs. C'est cette conviction déjà, à quoi les Épicuriens de la fin du XVII[e] siècle — que Diderot a groupés en diverses écoles [2] — accordaient leur théorie et leur pratique. Malebranche, lui aussi, d'un autre côté, a soutenu que le bonheur, — ce bonheur que notre nature nous force à rechercher, — n'est autre chose qu'une somme de plaisirs : « Chercher son bonheur, ce n'est point vertu, c'est nécessité ; car il ne dépend point de nous de vouloir être heureux... » et « notre bonheur consiste uniquement dans la jouissance des plaisirs » [3] ; il n'excepte même pas les plaisirs des sens, qui, illusion pour l'observateur, sont réalité pour le sujet. Si cette idée en 1684 souleva des tempêtes et suscita les colères d'Arnauld, — à l'époque où nous sommes, c'est un point hors de conteste et reconnu de tous.

Ainsi M. Du Puy, ci-devant secrétaire au traité de la Paix de Riswick, dans ses *Dialogues sur les plaisirs, sur les passions, sur le mérite des femmes...* (Paris, 1717, in-12), écrit :

(L'homme) malgré sa légèreté et son inconstance est toujours le même par rapport à l'amour du plaisir. Dans toutes ses actions, sous quelque climat qu'il soit né, quelque éducation qu'il reçoive dans son enfance, dans quelques circonstances qu'il se trouve dans un âge plus avancé, il a toujours en vue de se procurer du plaisir. Nous devons donc nous appliquer principalement et préférablement

1. *Instruction sur les états d'oraison*, I, x, n° 29, éd. Lachat, t. XVIII, p. 647. Lévesque de Pouilly, *Théorie des sentiments agréables*, 1736, s'attache encore à montrer que nous ne pouvons aimer Dieu de façon désintéressée.
2. Art. *Epicurisme*, XIV, 526-7.
3. Paris, 1717, in-12, préf. non paginée.

à toute autre chose, à discerner ce qui est le plus capable de nous en donner... Cet amour du plaisir est le grand ressort, le poids déterminant qui fait agir toutes les facultés de notre âme [1].

Et encore :

Les plaisirs sont aussi nécessaires à l'âme, que les aliments le sont au corps [2]. Il est bon que vous fassiez attention que tous les hommes désirent le plaisir. Ils ne le trouvent pas toujours, mais ils ne cessent jamais de le chercher... L'amour du plaisir est le premier mobile, la maîtresse roue de toutes nos entreprises, de tous nos attachements [3].

D'autre part, il semble difficile d'établir du dehors et comme d'autorité une hiérarchie entre les plaisirs ; *trahit sua quemque voluptas*. « Mon bonheur est dans moi et non dans l'esprit ou dans la science des autres. C'est ce que j'éprouve qui me rend heureux, sans qu'il soit moindre ou plus grand pour venir d'une cause plutôt que de l'autre » [4]. Ou, comme dit Voltaire : « Celui-là est actuellement heureux qui a du plaisir » [5].

Dès lors toute la morale sera bornée à organiser et grouper le plus adroitement possible les plaisirs. La marquise de Lambert donne avis à sa fille de bien ménager les jouissances que la vie offre, et d'être attentive à les savourer pleinement :

Songez à vous rendre heureuse dans votre état ; mettez tout à profit : mille biens nous échappent, faute d'application. Nous ne sommes heureux que par l'attention et que par comparaison. Plus vous avez d'habileté, plus vous tirez de votre état et plus vous étendez vos plaisirs. Ce n'est pas la possession qui nous rend heureux, c'est la jouissance : et la jouissance est dans l'attention [6].

Le Maître de Claville lui-même, qui ne veut pas négliger le salut éternel, y voit le couronnement d'une vie heureuse ici-bas,

1. Préface non paginée.
2. P. 3.
3. P. 78.
4. Buffier, *o. c.*, col. 1072.
5. *Lettres phil.*, éd. Lanson, II, 214.
6. Éd. citée, p. 71.

il recommande « de se rendre heureux autant qu'on peut l'être dans le monde, sans que les moyens du bonheur présent ruinent les espérances de l'avenir » [1]. Et il ajoute :

Je conseille l'usage des plaisirs ; mais je ne veux pas qu'on s'en enivre... On se manque à soi-même quand on laisse échapper une seule de toutes les ressources qu'ils procurent ; non seulement les plaisirs sont propres à nous distraire du sentiment de nos peines ou à nous piquer le goût par la jouissance de ce qui nous flatte ; c'est aussi une politique que de savoir se livrer à de certains amusements [2].

Parce qu'on peut ainsi faire sa cour à bien des gens. Ce n'est donc point par la violence que l'on ravit le ciel : la béatitude éternelle sera le dénouement heureux d'une existence toute composée de sages plaisirs.

Me rendre méritoire pour l'éternité le plaisir que j'aurai pris à vivre en homme réglé, en homme sage, en homme vrai..., en vérité, c'est le comble des miséricordes du Très-Haut. Non, on ne saurait assez vanter l'excellence d'une religion aussi consolante et aussi sainte [3].

Et à chaque page l'auteur se fait le héraut de ce qu'il nomme « la fine volupté », le plaisir dégagé de grossièreté, dont la poursuite doit être notre constant souci.

Ainsi la nouvelle morale, non seulement se constituera indépendamment de la religion, mais tendra à s'y opposer par sa tendance la plus profonde.

A un premier degré, ce caractère se marque par le rejet, désormais définitif, de l'ascétisme. Le Maître de Claville, un magistrat qui devait être un gourmet, ami de cette « fine volupté » de la table qu'il décrit complaisamment, — dira :

Les sectateurs d'une sagesse sombre et mélancolique, ces hommes presque inabordables, toujours hérissés d'épines, et comme ennemis

1. *O. c.*, p. 62.
2. *O. c.*, p. 176-7.
3. P. 447.

de tout le genre humain, seront scandalisés sans doute de ce que dans un même traité j'ose allier la sagesse avec les plaisirs. Pour moi, dont le système est tout différent du leur, moi qui crois les plaisirs un spécifique de ces crises violentes de chagrin, qui jettent l'âme dans une sorte d'abattement, mais qui crois aussi qu'autant que l'usage des plaisirs est gracieux, autant l'abus en devient funeste, moi qui veux faire de vous un homme vraiment sage, mais un sage ami de la société et aimant les bonnes choses, j'ai dû parler assez des plaisirs pour les faire connaître... [1].

Il nie que plaisir et saine religion soient incompatibles :

A un pédant, à un hypocrite, ou à un moine, qui n'aura vu le monde que par la lucarne d'un froc, proposer de la conformité entre les plaisirs innocents et les bonnes mœurs, quel paradoxe ! quelle rêverie ! c'est Épicure ressuscité ! On n'est point chrétien si l'on ne parle à la Capucine... [2].

Au contraire, dira Rémond de Saint-Mard, « la véritable sagesse n'est point faite pour rendre malheureux celui qui la possède » [3], et tous les contemporains pensent comme il parle ; — car il n'entend pas constater ainsi les effets bienfaisants de la modération, mais au contraire définir les conditions que doit remplir la sagesse idéale. Et il oppose la vertu de Diane, « vertu d'effort », à la vertu de Mars, « vertu naturelle », — qui ne va qu'à suivre son penchant ; et combien supérieure à l'autre !

L'abbé de Saint-Pierre dans son *Discours sur le désir de la Béatitude* [4] met en garde contre l'idée fausse que les mortifications, par où l'individu s'efforce de dompter la chair, puissent être agréables à Dieu : c'est qu'à ses yeux — idée sur quoi nous aurons à revenir, — seuls sont méritoires les actes qui tendent au bien de la société :

1. *O. c.*, p. 233-4.
2. *Id.*, p. 21.
3. *Nouveaux dialogues des morts ou réflexions sur les passions*, Amsterdam, 1711, in-12, p. 282.
4. Au tome XI, p. 402-3, des *Ouvrages politiques de Mr l'abbé de St Pierre*, Rotterdam, 1737.

Combien (les Bonzes, Bramines, etc.) seraient-ils plus heureux, s'ils savaient que les souffrances volontaires, lorsqu'elles sont inutiles au prochain, ne servent pas plus pour obtenir le Paradis que les plaisirs qu'ils goûtent en faisant leurs bons repas dans l'intention de plaire à Dieu, et en le remerciant de ce qu'il veut bien leur donner du plaisir à faire ce qui est nécessaire pour conserver leur vie... Une autre erreur où ils sont, c'est de croire que leurs austérités et leurs souffrances volontaires, quoique inutiles au bien de la société, soient plus efficaces pour obtenir le paradis, que la plus petite politesse, que la plus petite aumône, que la plus petite action de patience, et que le pardon d'une petite injure. Le sacrifice n'a pas de valeur en soi.

Il est vrai qu'il faut du courage pour se faire souffrir volontairement de la douleur, et que cela est difficile. Mais le difficile peut être crime comme vertu, et le courage mal employé n'est pas une vertu, et, même s'il est employé contre soi-même, c'est-à-dire contre quelqu'un qui est aimé de Dieu, n'est-ce pas un défaut [1] ?

Et le bon abbé va jusqu'à sanctifier la recherche des plaisirs : car à l'aide des jouïssances d'ici-bas nous pouvons nous faire une idée plus vive des joies du Paradis, et conférer à ce motif — le plus haut de tous — le caractère sensible nécessaire à son efficacité : faute de cela, bien des gens « ont à la vérité l'opinion de l'existence du Paradis, mais cette opinion spéculative ne les a pas encore menés jusqu'au sentiment de l'Espérance, jusqu'à un grand désir, jusqu'à une passion suffisante pour les faire agir tous les jours et tout le long des jours en conséquence de leur opinion. Ainsi il ne faut pas être étonné si leur conduite pratique est si peu conséquente à leur croyance, à leurs opinions spéculatives [2]. »

En vain l'abbé de Saint-Pierre s'efforce de concilier christianisme et anti-ascétisme ; ceux des contemporains qui vont jusqu'au bout de leur pensée ne se dissimulent pas l'opposition de principe : c'est le dogme même de la chute que pratiquement on nie. La vertu pour le chrétien ne se conquiert que

1. Au tome XI, p. 473-4.
2. P. 432.

par une lutte incessante contre ses tendances. Il doit mettre aux prises « l'esprit et la chair, entre lesquels nous avons appris que la guerre doit être immortelle » [1] ; il doit vouloir se faire le « persécuteur irréconciliable de ses propres passions » [2].

Bayle lui-même croyait encore à la perversité foncière de l'homme : seule explication possible, à ses yeux, des contradictions de notre nature :

Ce serait une chose infinie que de parcourir toutes les birarreries de l'homme qui font voir que c'est non seulement le plus sot de tous les animaux, comme l'a prouvé M. Des Préaux dans l'une de ses Satyres, mais aussi un monstre plus monstrueux que les Centaures et que la Chimère de la Fable ; ce qui, au dire de M. Pascal, est une forte preuve de la vérité qui nous est récitée dans le livre de la Genèse, touchant la chute du premier homme. Il est certain que c'est là qu'il faut chercher le dernier dénouement de toutes les contradictions qui se voient dans notre espèce [3].

A l'époque où nous sommes, c'est l'opinion opposée qui prévaut. La marquise de Lambert écrit ces lignes pleines de sens :

La morale n'a pas pour objet de détruire la nature, mais de la perfectionner [4].

Ceux qui, comme M^lle^ Huber, identifient religion et morale, admettent que la religion doit viser à épanouir la nature et non à la réprimer :

L'usage de l'éducation est, sans contredit, non de détruire la nature, mais de la perfectionner... La religion révélée doit être pour les hommes ce qu'est l'éducation pour les enfants ; elle ne peut bâtir que sur le fond de la Nature [5].

Et encore :

1. Bossuet, *Or. fun. de Nicolas Cornet*, 1^re^ part.
2. *Or. funèbre de Henr. Marie de France*, éd. Rébelliau, p. 84.
3. *Pensées diverses*, CLXXVI, éd. Prat, II, 119.
4. *O. c.*, p. 84.
5. *Id.*, I, 57.

La Religion essentielle à l'homme doit être conforme à sa nature, elle doit mettre en œuvre ses différentes facultés relativement à leur destination [1].

L'homme n'a pas à combattre ses inclinations, seulement à les régler et à les harmoniser : voici donc qu'on réhabilite les passions, ressort premier de l'activité humaine.

Dans Fontenelle déjà, Érostrate en faisait l'éloge à Démétrius de Phalère :

Ce sont les passions qui font et qui défont tout. Si la raison dominait sur la terre, il ne s'y passerait rien. On dit que les pilotes craignent au dernier point ces mers pacifiques où l'on ne peut naviguer, et qu'ils veulent du vent, au hasard d'avoir des tempêtes. Les passions sont chez les hommes des vents qui sont nécessaires pour mettre tout en mouvement, quoiqu'ils causent souvent des orages [2].

Rémond de Saint-Mard, dans ses *Nouveaux Dialogues des Dieux ou Réflexions sur les passions*, prête à Apollon ces paroles :

Je puis vous dire que toutes les passions sont bonnes. Elles sont trop précieuses pour en rien laisser perdre, il faut les mettre à profit, il faut oser se plaindre de n'en avoir point assez [3].

L'auteur va même plus loin, jusqu'à opposer et préférer passions à raison : « Le bonheur des hommes n'est jamais l'ouvrage de leur raison » [4], et un de ses personnages s'écrie :

Hélas ! pourquoi la nature, en nous donnant des passions qui suffisaient pour nous rendre heureux, nous donne-t-elle aussi une raison qui ne nous permet pas de l'être [5] ?

1. *O. c.*, II, 21.
2. *Dialogues des morts* (1683), éd. de Paris, 1757, I, 109. — De là l'image est passée dans Voltaire, *Zadig*, ch. XX : « On parla des passions. Ah ! qu'elles sont funestes, disait Zadig. — Ce sont les vents qui enflent les voiles du vaisseau, répartit l'ermite : elles le submergent quelquefois, mais sans elles il ne pourrait voguer ».
3. P. 44-5.
4. P. 60.
5. P. 136.

La passion fait les héros et les scélérats, non la réflexion ; et bien souvent c'est une circonstance fortuite qui décide quelle pente ils suivront :

(Les grands hommes) ce sont des gens qui sont dominés par des passions vives et qui par des secousses violentes sont portés à des choses extraordinaires et que le reste des hommes n'osent entreprendre. Si ces mouvements vifs les poussent par bonheur à des actions utiles à la société, et qu'on nomme par conséquent vertueuses, les voilà grands hommes ; mais aussi que de pareils mouvements les portent à des actions contraires à la société, les voilà grands scélérats. Les grands hommes ne mettent d'ordinaire presque rien du leur dans ce qu'ils sont [1].

Si en général on ne s'avance pas tant, si on conçoit comme désirable une collaboration de notre nature sensible et de notre raison, on refuse de sacrifier l'une à l'autre. Voltaire dans les Remarques sur Pascal [2], nous explique ainsi le mot célèbre des *Pensées* : « Qui veut détruire les passions au lieu de les régler, veut faire l'ange », — et donc fait la bête. — G.-L. Lesage (de Genève), à la fin de son *Cours abrégé de physique*, s'exprime en termes curieusement analogues à ceux qu'employait Fontenelle :

La philosophie ne doit pas travailler à détruire les passions, mais à nous faire voir quels doivent être leurs véritables objets ; après quoi l'on peut, sans scrupule, y tendre à pleines voiles. Si quelque tempête survenant nous fait échouer au port, nous n'avons rien à nous reprocher. Il en est des passions, par rapport au bonheur, comme des vents, par rapport à la navigation. Quoique les vents causent toutes les tempêtes, et tous les malheurs de la mer, ils sont pourtant nécessaires à la navigation. Ainsi quoique les passions visent la cause de tous les désordres, dans lesquels tombent les hommes, une vie sans passions est une langueur insupportable [3].

De même le chanoine Jacques Pernetti, auteur très orthodoxe des *Abus de l'éducation sur la piété, la morale et l'étude* [4], — encore

1. P. 123-5.
2. *Lettres phil.*, éd. Lanson, II, 222.
3. Genève, 1722, in-12, p. 250.
4. Paris, 1728, in-12.

qu'il prêche la modération et veuille que nous combattions notre nature mauvaise, ne laisse point de reconnaître l'utilité des passions, — utilité sociale autant que particulière :

On me dira peut-être, écrit-il, — que quand je vante si fort la modération, il faut que je connaisse peu les hommes, qu'il n'y a rien de si insipide que ces hommes, qu'on appelle hommes sans passions, qu'ils ne sont bons à rien, qu'il faut les tirer à quatre pour les déterminer à agir, que souvent, tandis qu'ils s'amusent à consulter leur raison, le moment décisif pour une affaire échappe et rend toute leur philosophie inutile. J'ai compris, comme bien d'autres, que, quelque terribles que soient les effets des passions, il y a cependant souvent de grands avantages à en tirer ; à ne considérer les choses qu'en général, les passions ont fait presque autant de bien que de mal dans cet univers. Combien d'empires florissants, d'établissements utiles doivent leur origine aux passions [1] !

Lui aussi voit l'idéal dans l'action combinée de la raison et des passions, et il s'élève contre les éducateurs qui vainement prétendent détruire au lieu de régler :

C'est assez corriger la nature que de donner un objet louable à ses passions. Retenir les passions et la hardiesse en particulier dans un silence respectueux, est l'effort le plus grand des maîtres et même des plus habiles. Ne voient-ils donc pas qu'il en sera de ces jeunes gens comme de ces bateaux qu'on ne dérobe à la rapidité d'un fleuve qu'en les tenant amarrés : le temps n'y fait rien, et après dix ans comme après un jour, dès que le câble cessera d'arrêter, le bateau suivra l'impétuosité de l'eau, et ira peut-être se briser contre le premier rocher qu'il trouvera sur son chemin : le naufrage n'est que différé, et on l'en aurait sûrement préservé, si au lieu de le retenir si longtemps, on lui avait donné un pilote. Ce n'est donc rien faire que d'obtenir de la hardiesse une inaction qui est un état violent. Et tout le temps qu'on emploie à l'arrêter est un temps perdu, dont il aurait mieux valu faire usage pour modérer des transports. Ariadne n'empêcha pas Thésée d'entrer dans le labyrinthe, quelque danger qu'il y eût à y entrer : elle le conduisit dans tous ces détours à l'aide

1. P. 136-7.

d'un fil qui l'empêcha de s'égarer : voilà le modèle de ceux qui ont à régler les passions des jeunes gens [1].

Certains ne s'arrêtent pas à réhabiliter les passions en général ; ils en poursuivent l'analyse et en tentent la classification. Ainsi Rémond de Saint-Mard [2] distingue « trois sortes de sentiments que la nature donne aux hommes : le premier regarde leur bien particulier à l'exclusion de celui des autres ; le second va directement à l'avantage des autres, et tourne ensuite au profit particulier ; parce que... la nature n'exige pas qu'on la serve gratuitement. La Nature a fait le troisième pour la conservation de son ouvrage et l'accomplissement de ses desseins » [3].

En tout cas, on s'accorde pour rendre ses droits à l'amour-propre, que la morale chrétienne considérait comme la source de tous nos maux : « Tout tend à soi ; cela est contre tout ordre » [4].

L'abbé Desfontaines écrit :

> Tout le monde sait que l'amour de nous-même est un amour nécessaire, amour inséparable de la volonté, et qui est la volonté même [5].

Mme de Lambert recommande seulement à son fils de bien concevoir cet amour-propre pour pouvoir le bien servir :

> Si vous voulez être parfaitement honnête homme, songez à régler votre amour-propre, et à lui donner un bon objet... On distingue deux sortes d'amour-propre, l'un naturel, légitime, et réglé par la justice et par la raison, et l'autre vicieux et corrompu. Notre premier objet, c'est nous-même, et nous ne revenons à la justice que par la réflexion. Nous ne savons pas nous aimer ; nous nous aimons trop, ou nous nous aimons mal. S'aimer comme il faut, c'est aimer la vertu : aimer le vice, c'est s'aimer d'un amour aveugle et mal-entendu [6].

Sans amour-propre, point de société, dira Voltaire :

1. P. 233-4.
2. *O. c.*, p. 154 sqq. et p. 161-2.
3. P. 161-2.
4. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwicg, nº 447, p. 550.
5. *Observ. cit.*, XII, 235.
6. *Ed. c.*, p. 27.

Il est aussi impossible qu'une société puisse se former et subsister sans amour-propre qu'il serait impossible de faire des enfants sans concupiscence, de songer à se nourrir sans appétit, etc. [1].

Pernetti non plus ne considère pas que l'amour-propre puisse être nuisible quand il n'est pas excessif :

Voyons ce qu'il en est de ceux qui sacrifient tout à eux-mêmes. C'est encore un caractère auquel tout le monde participe, il n'est personne qui ne s'aime un peu. Ne l'attaquons que dans ceux qui poussent cet amour trop loin ; et qui se rendent le fléau de la vie civile par leurs soins et leurs attentions importunes pour leurs personnes [2].

Et Mlle Huber est d'avis que le premier commandement de la « religion essentielle » doit être : Aimez-vous vous-même :

Vous dirai-je une idée qui me vient et qui vous paraîtra sans doute extraordinaire ? C'est qu'il me paraît que l'homme devrait commencer par s'aimer soi-même, et s'aimer comme il faut, avant de prétendre d'aimer Dieu [3].

En même temps qu'on justifie la conduite qui a sa raison dans l'amour que l'individu se porte à lui-même, on tend de plus en plus à estimer les actions d'après leurs résultats utiles.

Cette notion d'utilité était déjà au fond des discussions qui, à la fin du siècle précédent, s'élevèrent sur les études monastiques, le luxe, l'usure. C'est à elle désormais qu'on se réfèrera pour savoir si un homme a bien ou mal agi. — Rémond de Saint-Mard parle avec regret du temps où « une conduite n'était estimable que par l'utilité qu'elle produisait » [4]. L'abbé de Saint-Pierre surtout donne une grande importance à cette idée. « Agaton, archevêque très vertueux, très sage et très heureux », en qui il incarna son idéal de vie, est dans l'opinion que « le difficile n'est

1. *Lettres phil.*, éd. Lanson, II, 197.
2. *O. c.*, p. 198.
3. *O. c.*, II, 34.
4. *O. c.*, p. 173.

estimable qu'à proportion qu'il est utile à la société chétienne [1]. » C'est en vertu de ce principe que nous avons vu l'abbé de Saint-Pierre condamner le sacrifice en tant que tel, « car les souffrances volontaires et les autres choses difficiles ne sont louables et dignes de récompense qu'à proportion qu'elles sont utiles aux autres » [2]. C'est encore la raison pour quoi il préfère la vie du siècle à la vie religieuse :

Est-ce donc que celui qui a des enfants, qui les élève bien ou qui les fait bien élever, qui a une femme, des domestiques, des voisins pauvres, ne peut pas faire un grand nombre d'œuvres de bienfaisance que le religieux ou la religieuse, qui n'ont ni femme ni enfants ni voisins à qui ils puissent rendre des services et procurer des plaisirs journaliers tout le long des années? Ils se retirent du commerce des hommes, ils abandonnent leur revenu à d'autres pour prier en faveur des malheureux, au lieu d'aller eux-mêmes les conseiller et les secourir. Gens lâches, ils sortent du combat et diminuent ainsi les moyens que Dieu leur donne pour exercer la bienfaisance [3].

De même, M^lle^ Huber place cette notion d'utilité au sommet de la morale et en fait la définition même de la Justice :

Leur utilité (aux hommes) est le grand mobile, l'invincible ressort qui les détermine. On oppose le juste à l'utile, et l'on dit que le juste doit l'emporter. Je craindrais que sur ce pied-là l'Utilité ne l'emportât inévitablement, à moins que l'on ne vînt à démontrer que le Juste et l'Utile ne sont essentiellement qu'une même chose. En effet, l'utile n'étant au fond que le bonheur, ou ce qui y mène, il ne dépend pas des hommes de s'en départir, ils sont nés pour cela. Aussi le sentiment du bien-être,... précède en eux l'idée du Juste. Ce ne serait donc qu'en leur démontrant la relation essentielle du Juste à l'Utile et de l'injuste au nuisible, qu'on pourrait les déterminer à préférer le juste (*O. c.*, I, 89).

On voit que cette utilité est surtout conçue comme celle du groupe entier : utilité générale et amour-propre doivent se

1. *Œ.*, éd. cit., X, 386.
2. XI, 474.
3. XI, 475.

rejoindre. C'est que le sentiment social, inexistant ou au moins inexprimé au XVII^e siècle, s'éveille à cette époque, et rapidement se développe. — L'abbé Marquet, « de la maison de Sorbonne », publie un *Discours sur l'esprit de société*, présenté à Messieurs de l'Académie française l'année 1735 [1]. On y lit :

Nous naissons pour la société ; les amusements de l'enfance, les instructions nécessaires à la jeunesse, les occupations d'un âge plus avancé, les ennuis que la vieillesse traîne à sa suite, nous découvrent d'une manière bien sensible l'intention de la nature. Elle attache les hommes par une dépendance mutuelle, elle les unit par l'attrait du plaisir et elle les enchaîne par l'intérêt qui agit si puissamment sur les cœurs ; on ne peut rompre des nœuds si étroits sans se rendre malheureux [2].

De cet esprit, les avantages sont non seulement pour le corps social, mais aussi pour l'individu en tant que tel :

En considérant le monde comme un corps politique, on verra d'abord que le bien public exige qu'on soit animé de cet esprit ; en considérant ensuite l'homme lui-même sans aucun rapport étranger, on fera connaître que ses avantages propres dépendent essentiellement de cet esprit de société [3].

La morale entière du P. Buffier est dominée par l'idée de Société ; il la définit « la science de vivre avec les autres hommes dans la vie civile, pour y procurer, autant qu'il est en nous, notre propre bonheur de concert avec le bonheur d'autrui [4] ».

Je veux être heureux ; mais je vis avec des hommes, qui, comme moi, veulent être heureux également chacun de leur côté ; cherchons le moyen de procurer mon bonheur en procurant le leur, ou du moins sans jamais y nuire. Tel est le fondement de toute la sagesse humaine, la source de toutes les vertus purement naturelles, et le principe général de toute la morale et de toute la société civile [5].

1. Paris, 1735, in-4° (Bibl. nat., Rz 2521).
2. P. 5.
3. P. 6.
4. *O. c.*, col. 1066.
5. Col. 1071.

Lévêque de Pouilly, dans sa *Théorie des sentiments agréables*, dont la première édition est de 1736, — « démontre fort bien », suivant les principes de Socrate, que les plaisirs des sens étant inférieurs à ceux de l'esprit, et ceux-ci aux plaisirs de l'âme, il s'ensuit que la bienfaisance est la première qualité qu'il faut cultiver pour son bonheur, et ensuite les autres, dans leur ordre rétrograde » [1]. — Enfin toute l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre, le « philosophe citoyen », comme l'appelle Diderot [2], exprime à chaque page les exigences de cette conscience sociale.

En résumé, la morale est indépendante de la religion ; elle est une, elle doit l'être, au lieu que les cultes sont divers. Elle n'a pas à contraindre la nature, mais à en permettre et en favoriser l'épanouissement. Les passions sont bonnes ; elles sont le premier moteur dans cette morale rationnelle. L'amour-propre est légitime, qui se concilie avec l'utilité sociale, laquelle est le meilleur critérium de la bonté des actes.

Telles sont en gros les idées que reconnaissent généralement, vers 1740, ceux qui réfléchissent sur la conduite ; telles sont les conceptions qui, devenues à cette époque la chose de tous, furent comme le premier aliment de la pensée de Diderot.

II

A côté de cette tradition, il y en a une autre [3] qui apparaît peut-être de façon moins évidente dans les grandes œuvres,

1. Dubois de Rochefort, *Hist. critique des opinions des anciens et des systèmes des philosophes sur le bonheur*, Paris, 1779, in-8°. — Disc. prélim., p. IX, note.

2. *Œ.*, XIV, 57.

3. Je me suis aidé ici de la thèse de M. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1895, in-8°, et surtout de Chinard, *L'Exotisme américain*, Paris, 1913, in-16. On peut regretter que M. Chinard n'ait pas dans son exposé distingué les trois grands thèmes offerts par la littérature « américaniste » : le thème moral, opposant le bon sauvage, l'homme de la nature à la corruption du civilisé ; — le thème sentimental, idylle de l'Européen avec la sauvagesse ; — le thème descriptif, c'est à dire ces

mais qui n'a pas moins déjà pénétré bien des consciences — c'est la tradition d'un naturalisme antisocial et anarchique.

Elle prit naissance, semble-t-il, au XVI^e siècle, au moment où la découverte des mondes nouveaux ébranla tous les dogmatismes. Chez ces peuples étranges de l'Amérique, les voyageurs avaient rencontré des croyances religieuses, des conceptions morales, des régimes politiques, bien différents des nôtres ; — parfois même l'absence de tout culte, de toute règle et de toute loi. On commença dès lors à se rendre compte de l'immensité de la terre, de la diversité de ses habitants ; et les hommes, confiants auparavant dans la solidité d'opinions qu'ils jugeaient universelles, — se mirent « à remarquer dans les quatre parties du globe et dans la cinquième, qui est encore aussi inconnue qu'immense, ce prodigieux nombre de générations qui n'entendirent jamais parler de ces opinions, ou qui les ont combattues, ou qui les ont eues en horreur ; et à opposer l'univers à la rue Saint-Jacques » [1]. Ainsi Diderot pourra dire : « Nous avons découvert un nouveau monde qui a changé les mœurs de l'ancien » [2]. C'étaient en effet toutes les certitudes de l'Occident, — certitudes morales autant qu'intellectuelles, — qui allaient être troublées : « « le vieux monde devait venir à douter de lui-même jusqu'à proclamer avec Rousseau la faillite de sa civilisation, et à projeter chez les sauvages de l'Amérique son rêve d'innocence et de félicité » [3].

Cependant, ces conséquences, Montaigne est le seul à peu près qui à cette époque les aperçoive ; mais il les exprime en termes saisissants. Les sauvages ne sont pas tels que notre appellation méprisante pourrait le faire croire ; ils vivent de la vraie vie conforme à la nature, sans qu'une civilisation factice ait « sophistiqué » en eux la spontanéité de l'instinct :

tableaux où Chateaubriand puisera quelques-unes des couleurs de son pittoresque : il eût pu ainsi marquer l'évolution ou le progrès de chacun de ces *leit-motives*. — Toutes les citations qu'on trouvera ci-après sont d'ailleurs faites de première main.

1. Voltaire, *Dictionnaire phil.*, art. Géographie.
2. *Œ.*, IV, 41.
3. Pierre Villey, *Revue d'Hist. litt.*, 1912, p. 287.

Ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits que Nature de soi et de son progrès ordinaire a produits ; tandis qu'à la vérité ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages : en ceux-là sont vives et vigoureuses les vraies et plus utiles et naturelles vertus et propriétés ; lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci, les accommodant au plaisir de notre goût corrompu; et si pourtant, la saveur même et délicatesse se trouve, à notre goût même, excellente, à l'envi des nôtres, en divers fruits de ces contrées-là, sans culture. *Ce n'est pas raison que l'art gagne le point d'honneur sur notre grande et puissante mère nature* [1].

Point de lois ni de magistrats, point de gouvernement ni de propriétés, rien d'humain, rien d'artificiel dans ces sociétés :

Ces nations me semblent donc ainsi barbares pour avoir reçu fort peu de façon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres... Il me semble que ce que nous voyons par expérience en ces nations-là surpasse non seulement toutes les peintures de quoi la poésie a embelli l'âge doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le désir même de la philosophie. Ils n'ont pu imaginer une naïveté si pure et si simple, comme nous le voyons par expérience, ni n'ont pu croire que notre société se pût maintenir avec si peu d'artifice et de soudure humaine. C'est une nation, dirai-je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espèce de trafic, nulle connaissance des lettres, nulle science des nombres, nul nom de magistrat ni de supériorité politique, nul usage de service, de richesse et de pauvreté, nuls contrats, nulles successions, nuls partages, nulles occupations qu'oisives, nul respect de parenté que commun ;... les paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon, inouïes. Combien trouverait-il la République qu'il a imaginée, éloignée de cette perfection ! [2]

De même que toutes nos idées de beauté, de politesse, de pudeur, sont relatives à nos usages, ainsi c'est la coutume encore qui nous conduit à croire que notre régime politique et social soit

1. *Essais*, I, 30, *des Cannibales*.
2. *Ibid.*, I, 30.

le seul possible : illusion que dissipe le spectacle de ces peuples prétendus sauvages, mais plus sages que nous peut-être, et plus heureux. Loin de les mépriser, nous devrions plutôt envier le sort de « ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature » [1].

Ainsi ce grand courant a sa source dans Montaigne ; il se continue à travers l'âge suivant ; mais ne commence, semble-t-il, à réapparaître au grand jour qu'à la fin du siècle. Il est distinct surtout dans deux sortes d'œuvres : les voyages extraordinaires et fantastiques ; les relations authentiques des voyageurs.

Les premiers ont le rôle de beaucoup le moins important. Leur effort de critique porte bien plutôt sur les préjugés de religion que sur l'organisation sociale ; et la doctrine qu'on en peut extraire sur le sujet qui nous occupe est assez vague et assez incertaine.

Dans le livre de la *Terre australe connue* — par M. Sadeur — qui parut à Vannes en 1676 [2], le chapitre V est consacré à « la constitution des Australiens » et à « leurs coutumes » [3], mais il s'agit là de leur constitution physique, non politique ; l'auteur insiste sur l'hermaphrodisme des Australiens et développe longuement les conséquences de cette bizarrerie d'organisation. Notons seulement qu' « ils ne savent ce que veut dire le mien et le tien : tout est commun entre eux, avec une sincérité si entière que l'homme et la femme n'en peuvent avoir une plus parfaite parmi les Européens » [4]. Et qu'ils se piquent aussi d'une stricte égalité :

> Quant à nous, nous faisons profession d'être égaux en tout ; notre gloire consiste à paraître les mêmes, et à être cultivés de même façon. Toute la différence que nous recherchons est dans les exercices communs, afin de trouver quelque subtilité et quelque secret pour l'utilité commune [5].

1. *Essais*, L'auteur au lecteur.
2. B. N., Y² 12593.
3. P. 78 sq.
4. P. 80.
5. P. 99.

Mais, au vrai, on observe à la lecture attentive de l'ouvrage, que les préoccupations sociales en sont à peu près absentes ; et d'une façon générale d'ailleurs, on s'aperçoit que « nous ne sommes pas ici dans le domaine de la réalité » [1]. — Il serait vain peut-être de chercher une critique sérieuse dans une utopie qui se place aussi délibérément hors du possible.

L'*Histoire des Sévarambes* [2] de Denis Vairasse d'Alais, vit le jour à Paris en 1677 : ici encore, dans cette œuvre d'un protestant, c'est la tendance antireligieuse qui domine ; toutefois nous pouvons glaner quelques indications dans le troisième volume, qui nous offre des détails sur les mœurs, les lois et coutumes des Sévarambes.

Dans cette nation, nous dit l'auteur, « le gouvernement est, à mon avis, l'un des plus parfaits modèles de gouvernements qu'on ait jamais vus. » Ce n'est pas à dire que la liberté y règne ; au contraire, les habitants sont étroitement soumis à l'autorité d'un despote absolu : mais ce despote est déjà un despote éclairé ; toutes les régles qu'édicta Sévarias, fondateur de la dynastie « héliocratique », ne vont qu'à assurer le bien-être de ses sujets : « Il reconnut que les malheurs des sociétés dérivent principalement de trois grandes sources qui sont l'orgueil, l'avarice et l'oisiveté » [3]. Pour combattre l'orgueil, il supprima toute distinction sociale, que celle des magistrats et des particuliers, car « la nature nous a tous faits égaux » [4]. Pour combattre l'oisiveté, il obligea tout citoyen à travailler au profit de la communauté pendant huit heures qui, chaque jour, sont destinées au labeur. Surtout, il abolit la propriété individuelle, source de tous vices :

Parce que les richesses et la propriété des biens font une grande différence dans la société civile, et que de là viennent l'avarice,

1. Lichtenberger, *ouv. cité.*, p. 40.
2. Y² 9305-7 (exemplaire de Daniel Huet, év. d'Avranches). Voir en quels termes, assez fantaisistes, Cabet parle de cet ouvrage en son *Voyage en Icarie*, Paris, 1848, ch. XII, p. 486-7.
3. III, 178.
4. III, 179.

l'envie, les extorsions et une infinité d'autres maux, il abolit cette propriété de biens, en priva les particuliers et voulut que toutes les terres et les richesses de la nation appartinssent proprement à l'État, pour en disposer absolument, sans que les sujets en pussent rien tirer que ce qu'il plairait au magistrat de leur en départir [1].

Ainsi c'est un principe absolu chez les Sévarambes « de ne pas souffrir que la propriété des biens tombe en aucune manière entre les mains des personnes particulières, mais d'en conserver l'entière possession à l'État pour en disposer absolument » [2].

Et tout le long du roman se poursuit l'éloge de cette société idéalement heureuse, dont tous les membres, après huit heures d'un « exercice modéré », se délassent « aux plaisirs et divertissements publics », réservant pour le repos le dernier tiers de la journée [3]. La hardiesse du livre réside toute dans l'éloge du communisme — « étatiste » déjà — ; elle est singulièrement tempérée si l'on considère que ce parfait bonheur ne s'achète qu'au prix du despotisme d'un seul, — personnification, en quelque sort, de l'unité de l'État, — et de l'esclavage d'un grand nombre d'hommes, chargés des besognes inférieures. — L'audace de l'auteur s'est plus volontiers portée à développer l'idée d'une religion philosophique à fois et civile, fondée sur la notion d'un Dieu incompréhensible absolument, et sur un panthéisme dérivé peut-être de Spinoza.

L'*Histoire de l'île de Caléjava* de Claude Gilbert (1700) ne nous fournit pas grand chose, pas plus que les *Voyages et aventures de Jacques Massé* (1710) par Simon Tyssot de Patot. L'un et l'autre participent de ce mouvement qui, rejoignant les deux siècles, emportait les esprits vers une morale humaine, naturaliste et sociale : Claude Gilbert ramène toute la religion à la morale ; réhabilite le plaisir et les passions ; conseille la poursuite du bonheur individuel qui ne peut s'acquérir que par le bonheur de tous. De même Tyssot de Patot considère que la nature nous

1. III, 181-2.
2. P. 192.
3. III, 186-8.

porte d'elle-même vers la morale, que celle-ci prolonge celle-là,; et il défend l'idée que les actions humaines ne valent que par leurs conséquences sociales : « Si elles peuvent devenir bonnes ou mauvaises, ce ne peut être que par rapport à de certaines institutions »[1].

Sur l'organisation sociale, leurs idées sont bien moins intéressantes, et moins riches d'avenir. A Caléjava, les habitants vivent dans des maisons semblables, la production est faite en commun et la consommation réglée suivant le besoin de chacun ; — le pays qu'explore Jacques Massé est divisé géométriquement en cases égales ; on y pratique la polygamie et, « tout le monde y est égal »[2]. Indications auxquelles on est assez embarrassé pour attribuer une signification précise.

On voit, par ces quelques exemples, — les plus célèbres, — qu'à la critique de nos sociétés, l'apport des romans d'aventures extraordinaires est assez restreint : ce que visent les utopistes, c'est surtout la religion, et la morale en tant que religieuse.

Par contre, les relations de voyages authentiques, — celles notamment des missionnaires, surtout jésuites, — auront une action dissolvante beaucoup plus efficace ; car non contents d'observer les faits, les auteurs sont enclins à comparer ce qu'ils découvrirent là-bas à ce qui se fait chez nous ; et, implicitement ou explicitement, à mêler au tableau de ce qu'ils constatent leurs appréciations et jugements. C'est ce que nous pouvons vérifier, à parcourir quelques-uns de ces récits de voyages, surtout de voyages en Amérique : nous verrons que « dans son ensemble, la littérature américaine est très nettement antisociale »[3].

Voici le P. Jean-Baptiste du Tertre, le « bon père », « missionnaire de la Congrégation de Saint-Louis », dont Chateaubriand vante le talent descriptif et le « ton sensible et religieux »[4].

1. P. 190.
2. P. 373.
3. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. VI.
4. *Génie*, IV^e part., l. IV, ch. 7 (éd. Garnier, in-8°, II, 459 sq.)

Ouvrons le tome II de son *Histoire générale des Antilles, habitées par les Français,* — qui vit le jour à Paris chez Thomas Jolly en 1667. C'est au traité 7 de la seconde partie que le Jacobin nous décrit les « habitans des Antilles ».

Mettons-nous d'abord dans l'esprit que ces sauvages ne sont pas ce qu'un vain peuple pense :

A ce seule mot de Sauvages, la plupart du monde se figure dans leurs esprits une sorte d'hommes barbares, cruels, inhumains, sans raison,... enfin plutôt des monstres que des hommes raisonnables, quoiqu'en vérité nos sauvages ne soient sauvages que de nom, ainsi que les plantes et les fruits que la nature produit sans aucune culture dans les forêts et dans les déserts, lesquels quoique nous les appelions sauvages, possèdent pourtant les vraies vertus et les propriétés dans leur force et dans leur entière vigueur, que bien souvent nous corrompons par nos artifices et altérons beaucoup, lorsque nous les plantons dans les jardins [1].

Ils jouissent de tout le bonheur possible, parce qu'ils se contentent de suivre la nature au lieu de chercher à la compliquer ; libres et égaux, ils ne connaissent ni législation ni gouvernement.

Les sauvages de ces îles sont les plus contents, les plus heureux, les moins vicieux, les plus sociables, les moins contrefaits et les moins tourmentés de maladies, de toutes les nations du monde. Car ils sont tels que la nature les a produits, c'est-à-dire dans une grande simplicité et naïveté naturelle : ils sont tous égaux, sans que l'on connaisse presque aucune sorte de supériorité ni de servitude ; et à peine peut-on reconnaître aucune sorte de respect, même entre les parents, comme du fils au père... Nul n'est plus riche, ni plus pauvre que son compagnon, et tous unanimement bornent leurs désirs à ce qui leur est utile, et précisément nécessaire, et méprisent tout ce qu'ils ont de superflu, comme chose indigne d'être possédée [2].

Si leur esprit est simple, leur âme est droite ; nulle civilisation n'est venue les perfectionner, mais ni les corrompre :

1. II, 356.
2. II, 357.

Ils ont le raisonnement bon et l'esprit autant subtil que le peuvent avoir des personnes qui n'ont aucune teinture des lettres, et qui n'ont jamais été subtilisés et polis par les sciences humaines, qui bien souvent, en nous subtilisant l'esprit, nous le remplissent de malice: et je puis dire avec vérité que si nos sauvages sont plus ignorants que nous, ils sont beaucoup moins vicieux, voire même qu'ils ne savent presque de malice que ce que nos Français leur en apprennent [1].

Ils sont donc fondés vraiment à regarder de haut les Européens qui viennent vers eux, à condamner « leur ambition, leur avarice, leur luxe, leurs dissolutions, leurs traditions, leurs envies, et mille autres péchés qui ne sont pas même connus parmi eux » [2]. Si bien qu'on peut dire que les colons venus de l'Est sont un véritable sujet de scandale pour les sauvages « par la mauvaise impression qu'(ils) ont conçue de la mauvaise vie des Chrétiens ; car ils ont vu des hommes qui se sont venus emparer de leurs terre, et de celles de leurs voisins, avec des cruautés inouïes : qui ne cherchaient que de l'or, et dont la vie avait quelque chose de plus barbare que la leur » [3].

Dans les idées que défend là Du Tertre, aussi bien que dans l'expression, il y a comme un souvenir de Montaigne ; mais déjà aussi, semble-t-il, un accent nouveau, plus dogmatique, — plus de netteté à opposer la vertu et le bonheur du sauvage, la perversion et la misère du civilisé.

Plus hardi encore à la critique des sociétés occidentales est un ouvrage qui fit bruit au début du XVIII[e] siècle : ce sont les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* ou la suite des voyages de M. le baron de La Hontan, tome II [4], — suivis en 1704 des *Dialogues de Monsieur le baron de La Hontan et d'un sauvage de l'Amérique* [5]. Diderot a lu cet ouvrage, dont il cite quelque part un mot ravissant [6].

1. II, 358.
2. II, 414.
3. II, 414-5.
4. A La Haye, chez les Frères l'Honoré, 1703. L'exemplaire de la B. N. [P. 57] porte l'ex-libris de Huet, évêque d'Avranches.
5. Amsterdam, 1704. [P. 394].
6. *Œ.*, t. I, p. 164, cf. *Mémoires...*, II, p. 119. — De ce passage on pour-

L'auteur des Mémoires décrit le communisme des sauvages et les bienfaits qui en résultent :

Les sauvages ne connaissent ni tien ni mien, car on peut dire que ce qui est à l'un est à l'autre... Ils trouvent étrange que les uns aient plus de bien que les autres, et que ceux qui en ont le plus sont *(sic)* estimés davantage que ceux qui en ont le moins... On a beau leur donner des raisons pour leur faire connaître que la propriété des Biens est utile au maintien de la société, ils se moquent de tout ce qu'on peut dire sur cela. Au reste ils ne se querellent, ni ne se battent, ni ne se volent et ne médisent jamais les uns des autres (Tome II, 97-8).

Pas de lois, pas de cette culture qui n'apporte que soucis.

Ils se moquent des sciences et des arts, ils se raillent de la grande subordination qu'ils remarquent parmi nous. Ils nous traitent d'esclaves, ils disent que nous sommes des misérables dont la vie ne tient à rien, que nous nous dégradons de notre condition, en nous réduisant à la servitude d'un seul homme qui peut tout et qui n'a d'autre loi que sa volonté, etc. Ils prétendent que leur contentement d'esprit surpasse de beaucoup nos richesses ; que toutes nos sciences ne valent pas celle de savoir passer la vie dans une tranquillité parfaite, qu'un homme n'est homme chez nous qu'autant qu'il est riche [1].

Dans le *Dialogue* qu'on croit généralement de Gueudeville [2], la critique se fait plus vive encore et le ton plus âpre : le bonheur

rait inférer que D. fut séduit par le caractère antireligieux et anticlérical, très prononcé, de l'ouvrage, plus que par son caractère antisocial. Mais nous ne recherchons pas là une source, nous nous efforçons seulement de retracer un courant de pensée d'où Diderot dérive. — Une étude très fouillée et érudite sur La Hontan avec bibliographie détaillée a été publiée par M. J.-Edmond Roy, dans les *Proceedings and transactions of the Royal Society of Canada*, 1894, p. 63 sqq. [en français]. — Cf. le P. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains...*, 1714, I, p. 111 : « Tous les Barbares et tous les sauvages n'ont pas à la vérité cette métaphysique que leur donne le baron de La Hontan dans ses *dialogues*, où il fait parler un sauvage sur la religion, de manière cependant qu'il en prétend conclure contre la Religion même. Tous les raisonnements qu'il lui fait faire sont de son invention, et l'on y découvre aisément un de ces libertins qui s'étourdissant sur des vérités incommodes, voudraient que les autres n'eussent pas plus de Religion qu'eux » [Je cite d'après la 1re éd., non celle de 1705, plus hardie encore]. Cf. I, 583 ; II, 231.

1. II, 98-9.

2. M. Roy le nie, *Transactions*, p. 121 sq.

est dans le communisme, et l'anarchie ; — telle est la leçon qu'Adario nous répète tout le cours de l'opuscule :

C'est un fait incontestable que les Nations qui n'ont point été corrompues par le voisinage des Européens n'ont ni *tien* ni *mien*, ni lois, ni juges, ni prêtres [1].

On sait que le « Tien et le Mien font commettre toute sorte de crimes » [2].

Or, si cela est, on ne doit faire aucune difficulté de croire que ces peuples soient si sages et si raisonnables. Il me semble qu'il faut être aveugle pour ne pas voir que la propriété des biens (je ne dis pas celle des femmes) est la seule source de tous les désordres qui troublent la société des Européens [3].

Les sauvages n'ont, par suite, ni lois ni juges :

Nous n'avons point de juges, pourquoi ? parce que nous n'avons point de querelles ni de procès. Mais pourquoi n'avons-nous pas de procès ? C'est parce que nous ne voulons point recevoir ni connaître l'argent. Pourquoi est-ce que nous ne voulons admettre cet argent ? C'est parce que nous ne voulons pas de lois, et que depuis que le monde est monde nos pères ont vécu sans cela [4].

A côté de cela,

le bel homme qu'un Français avec ses belles Lois, qui croyant être bien sage est assurément bien fou ! puisqu'il demeure dans l'esclavage et dans la dépendance, pendant que les animaux même, jouissant de cette adorable Liberté, ne craignent, comme nous, que des ennemis étranges [5].

Le remède, c'est

que l'anarchie soit introduite chez nous, comme chez les Américains, dont le moindre s'estime beaucoup plus qu'un chancelier de

1. *Préface* non paginée.
2. P. 23.
3. *Préf.*
4. P. 36.
5. P. 37.

France... J'envie le sort d'un pauvre sauvage, *qui leges et sceptra terit*, et je souhaiterais pouvoir passer le reste de ma vie dans sa cabane afin de n'être plus exposé à fléchir le genou devant des gens qui sacrifient le bien public à leur intérêt particulier, et qui sont nés pour faire enrager les honnêtes gens [1].

Ainsi d'un coup La Hontan nous mène aux conclusions les plus extrêmes : toute société est un mal en soi ; seule l'anarchie nous peut rendre le paradis perdu.

Avec moins de vigueur et de netteté, avec une hardiesse moins délibérée et moins consciente, — parfois même en combattant nommément La Hontan, — les Pères Jésuites continuèrent en fait cette tradition et contribuèrent à la répandre, grâce au succès que trouvaient dans le public leurs relations, grâce à la curiosité qu'en éveillait le contenu et à l'influence exercée par la Compagnie. A côté de descriptions géographiques et de tableaux pittoresques, ils y font part de leurs observations proprement morales ; leur imagination, — qui se nourrit de Virgile, qui s'enchante aux descriptions de l'âge d'or, et rêve avec Tite-Live ou Plutarque d'une humanité républicaine, — transporte à ces peuples nouveaux leurs souvenirs érudits ; et la vision de notre société, qu'ils le veuillent ou non, sert comme de repoussoir à ce tableau embelli de la vie sauvage.

Toutefois il importe ici de faire une distinction. « *Les Lettres édifiantes et curieuses*, a-t-on dit, sont une des œuvres importantes du siècle. Elles ont été l'un des arsenaux où l'opposition politique et religieuse du XVIII^e^ siècle a puisé ses meilleures armes, une mine largement exploitée par les philosophes et les publicistes du temps [2]. » Cette opinion paraît fort contestable, au moins si l'on a égard à l'objet qui nous occupe : défense de la vie naturelle, critique de la société civilisée.

D'abord il n'est que de jeter un coup d'œil sur la table de cha-

1. *Préface.*
2. Duméril, *Influence des Jésuites considérés comme voyageurs*, Mém. Académie de Dijon, 3^e^ série, II, p. 5 (1874).

cun des 32 recueils in-12 qui virent le jour à partir de 1703, pour s'apercevoir que l'Amérique tient une très petite place dans ces relations, dont la plus grande part est consacrée aux missions de la Chine, de la Tartarie et des Indes orientales : celles-ci ont pu avoir part à la transformation des idées morales et religieuses, modifier notamment l'idée qu'on se faisait de leur rapport ; on ne voit pas en quoi elles auraient pu agir sur la conscience sociale.

Si maintenant nous considérons les lettres qui viennent de l'Amérique, nous constatons que, bien souvent, leurs auteurs ne donnent aucun détail sur les mœurs des habitants ; certains même s'en excusent [1], incriminant parfois l'ignorance où ils sont de la langue indigène. Ils ne visent nullement à répandre l'idée de sauvages bons et vertueux ; ils les voient de trop près pour s'illusionner à ce point : ceux avec qui ils ont commerce « vivaient comme des bêtes » [2] ; ces gens-là, répètent-ils sans cesse, n'ont vraiment rien de l'homme :

> Rien que de rustique et de rebutant dans leurs personnes, gens sans lois, sans dépendance, sans politesse, sans éducation, en qui l'on ne trouve nulle teinture de religion, et qui n'ont pas même les premiers principes des vertus morales ; en un mot de vrais sauvages, qui semblent n'avoir de l'homme raisonnable que la figure [3].

La seule idée intéressante qu'ils mettent fréquemment en relief, c'est l'absence de lois et de gouvernements :

> Ni lois, ni gouvernement, ni police : on n'y voit personne qui commande ni qui obéisse ; s'il survient quelque différend entre eux, chaque particulier se fait justice par ses mains. [4]

Mais à cette constatation ils n'ajoutent aucune notion de valeur ; jamais ils ne passent — au moins à ma connaissance, — du fait au droit ; nulle part ils n'insinuent que l'état où ils trou-

1. Par ex. VII, 36, VIII, 10.
2. XX, 273.
3. XXII, 362-3.
4. X, 193, et cf. II, 176, V, 278, XI, 305, XII, 6, etc.

vent ces sauvages vaille mieux que celui qu'ils ont laissé au partir de l'Europe.

Ainsi les *Lettres*, écrites — d'un style souvent bien terne et monotone, — par des hommes d'action, aux prises avec une tâche difficile, sont vraiment plus « édifiantes « qu'instructives ; les auteurs, lors même — et c'est assez rare, — qu'ils exposent des faits de politique, n'exercent pas là-dessus leur réflexion ni même n'incitent le lecteur à y faire travailler la sienne.

Tout autre est l'intérêt de divers traités que publièrent dans le premier tiers du siècle les Pères Jésuites Lafitau, Buffier et Charlevoix : consciemment ou non, ceux-ci travaillèrent à former un idéal opposé à l'organisation actuelle de la société, et c'est surtout si l'on se réfère à leurs ouvrages qu'on peut dire : « à tous les mécontents, à tous les esprits impatients de liberté, sur qui pèse de plus en plus lourdement le joug de la civilisation, à mesure que le gouvernement se centralise, les Jésuites viennent offrir le tableau... d'une société simple et qui permet à l'individu d'exercer son activité sans contrainte » [1].

Le premier d'entre eux, pourtant, le P. Lafitau, avec ses *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* [2], marque à certains égards une régression. Il veut manifestement combattre les auteurs, — notamment La Hontan — qui cherchent chez les sauvages une preuve que ni religion ni monarchie ne sont universelles ni par suite nécessaires. Ces peuples du nouveau monde, s'ils n'ont pas la perfection de la religion, en ont au moins quelques germes, et il est faux de dire qu'ils vivent dans l'anarchie :

> On n'a pas fait une moindre injustice aux sauvages de l'Amérique, en les faisant passer pour des Barbares sans lois et sans police, qu'en disant qu'ils n'avaient aucun sentiment de religion et qu'on n'en trouvait chez eux aucun vestige. Chaque nation a sa forme de gouverne-

1. Chinard, *o. c.*, p. 150.
2. 1724 (le privilège de 1722), p. 396.

ment. Chez quelques-uns on voit l'État monarchique dans sa perfection, avec un grand respect pour leurs rois, et une dépendance absolue de toutes leurs volontés [1].

Mais son dessein lui-même est d'abord intéressant : il met en pleine lumière la comparaison qui, chez la plupart des missionnaires, se faisait inconsciemment de ces peuples nouveaux aux peuples de la jeunesse du monde ou même au peuple élu. Mais chez Lafitau, rien, de ce perpétuel parallèle, rien ne ressort qui accentue la critique de l'institution sociale. Toutefois, s'il est singulièrement prudent et conservateur pour ce qui regarde et le gouvernement et la religion, il est moins retenu sur la question morale ; lui aussi appelle les primitifs à faire la leçon à l'Europe civilisée.

Cherchant à justifire les sauvages de cette licence amoureuse dont les a dotés « le Baron de La Hontan, qui met partout beaucoup du sien dans son ouvrage », il écrit :

Ce n'est pas que je veuille dire qu'il n'y ait point de libertinage ; il y en a sans doute, et doit-on en être surpris ? Est-il étonnant que des peuples barbares soient corrompus, tandis qu'en Europe, où les motifs de la religion et de l'honneur sont bien plus forts, on ne voit presque plus partout qu'une licence effrénée, et un scandale sans bornes, qui ferait horreur aux sauvages mêmes ? [2]

Et ailleurs il se demande si ce n'est pas précisément le progrès de la civilisation qui amène cette décadence des mœurs : il voit chez ses héros « une grandeur d'âme et un héroïsme qui a quelque chose d'inimaginable... »

Je ne sais si l'on doit appeler Barbares des courages aussi mâles ; mais je sais qu'on trouvera plus d'exemples de ces courages intrépides chez ceux qu'on traite de Barbares, que chez les Nations policées, à qui les arts, et tout ce qui sert à les polir et à les humaniser, procure une abondance et une douceur de la vie, laquelle ne sert qu'à les amollir et à les rendre lâches [3].

1. I, 456.
2. I, 583.
3. II, 280-1.

L'*Examen des préjugés vulgaires* auquel se livre le P. Buffier [1] reflète aussi ce travail de critique sociale ; et, à le lire, on peut s'assurer, malgré le ton modéré et la prudence des mots, que le procès de la civilisation est déjà fort avancé, et bien près d'être perdu dans l'esprit des contemporains.

Buffier recommande de ne pas confondre « les deux idées de peuples polis et de peuples heureux. »

Je ne vois pas, dit-il, que les Iroquois se sachent fort mauvais gré d'être au nombre des peuples sauvages [2].

L'interlocuteur à qui Buffier a donné le rôle d'avocat de la civilisation essaye en vain d'un argument *a priori* :

Il est constant, dit-il, que ce qui fait les hommes heureux, c'est la raison, et que la politesse n'est autre chose que la perfection de la raison même.

Vain prétexte :

J'ai bien peur que cette raison dont vous parlez ne soit une raison frelatée (si j'ose parler de la sorte), c'est-à-dire si bien mélangée par la passion, de manière que, la passion contribuant beaucoup plus au malheur des hommes que la raison ne contribue à leur bonheur, les nations polies se trouveront un peu plus malheureuses que les nations sauvages [3].

A sainement juger, les sauvages sont donc plus heureux que nous ; car la civilisation, si elle accroit notre bien-être, augmente aussi notre capacité de souffrir :

Tous les avantages de la politesse ne sont que des exercices de sensualité, qui nuisent plus au véritable bonheur qu'ils n'y sauraient contribuer [4].

1. *Cours de sciences*, 1732, in-f°,
2. Col. 975.
3. *Ibid.*
4. Col. 983.

Et si nous ne ressentons plus la gêne de notre culture, c'est simplement l'effet de l'accoutumance ; mais, « si vous n'en sentez pas le poids, à cause que l'habitude vous y a accoutumé, croyez-vous que l'habitude ne puisse pas avoir rendu agréable aux sauvages la liberté entière dont ils jouissaient au milieu des bois et dont les hommes sont naturellement si jaloux [1] ? » Et les souvenirs classiques viennent confirmer les observations des voyageurs :

Tant que les Romains demeurèrent âpres et sauvages, ils furent vertueux et heureux en même temps. La politesse qu'ils acquirent dans la suite contre le gré de leurs plus grands hommes les livra à leur corruption et à leur malheur [2].

Le Père ne s'enferme pas dans ces généralités ; il pousse plus loin l'analyse : ses critiques portent principalement sur le trop de lois et sur l'inutilité de la culture intellectuelle pour le bonheur.

— Vous apercevez-vous, — dit le défenseur de la civilisation, Timogène, — que... vous détruisez tout d'un coup les arts et les sciences qui sont essentiellement ordonnés pour rendre l'homme heureux ? — Ne serait-ce point, répliqua Téandre, qu'en voyant un bonheur fort indépendant des choses que vous dites, vous commenceriez à voir aussi qu'elles n'y sont pas si nécessaires ? Du moins les sauvages s'en passent-ils très bien en Amérique, comme nos pères s'en sont très bien passés dans les premiers siècles du monde, qui faisaient pourtant l'âge d'or, et qui étaient des siècles d'innocence et de tranquillité [3].

Et après avoir passé en revue les diverses disciplines, il conclut sur ces paroles désabusées :

C'est ainsi que le bonheur des hommes est bien perfectionné par les sciences. Quand ils commencent à s'y appliquer, ils prétendent tout savoir ; et quand ils s'y sont longtemps appliqués, ils viennent à

1. Col. 984.
2. Col. 977.
3. Col. 985.

savoir qu'ils ne savent rien, et c'est ce que les sauvages peuvent découvrir à la première réflexion [1].

De même la civilisation nous a surchargés de vaines lois, douloureux et inutile fardeau. Au § 141 de ce traité, qui s'intitule : *La multitude des lois nuit plus qu'elle ne sert*, on lit :

Touchant la jurisprudence, je vous dirai en deux mots que la politesse en a usé sur cela comme sur toute autre chose. A force de vouloir bien faire, elle a tout gâté. De quoi s'avisait-elle de donner des règles à la justice ? Ne pouvait-on laisser la justice telle qu'elle est naturellement dans l'âme de tous les hommes, et dans la pratique des sauvages ? Un coup d'œil leur fait voir qui a tort, et qui a raison de deux personnes qui sont en procès ; un moment le leur fait décider. Parmi nous des années entières ne suffisent pas à consulter un tas immenses d'arrêts, de déclarations, d'édits, de coutumes, de droit écrit et non écrit. Au milieu de tant de formalités, que devient cet avantage essentiel de la simple nature, qui enseigne tout d'un coup ce qui est équitable, et qui oblige de rendre incessamment à chacun ce qui lui appartient, sans quoi la justice même, en se faisant trop attendre, devient une injustice [2].

Bonheur du primitif, excès de la « politesse », de la civilisation dans les sciences et dans la législation, voilà donc des idées qui dès cette époque sont communément admises ; car le P. Buffier, dont les ouvrages se lisent beaucoup, n'a rien d'un révolutionnaire ; il se contente de mettre dans une claire lumière ces faiblesses, ces manques de nos sociétés, dont le sentiment s'éveillait chez le lecteur des récits de voyages.

L'ouvrage du P. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, par sa date (1744), déborde un peu la limite que nous avons fixée à cette revue ; toutefois nous en parlerons, parce qu'il marque avec netteté la direction où se porte le courant que nous étudions [3].

1. Col. 987.
2. Col. 895-6.
3. Je cite uniquement le tome III, contenant son *Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale.*

Lui aussi, bien qu'au départ il fût fort prévenu contre les sauvages, a dû se rendre à l'évidence et reconnaître les éminentes qualités qui sont en eux : — qualités de l'esprit : « la perfection de leurs sens, soit intérieurs, soit extérieurs », leur mémoire, leur pénétration, leur jugement [1] ; — qualités morales : désintéressement, fidélité [2], douceur [3], constance dans la douleur, courage, fierté ; et chez « la plupart... une noblesse et une égalité d'âme, à laquelle nous parvenons rarement avec tous les secours que nous pouvons tirer de la philosophie et de la religion » [4]. — Bref tout un ensemble de mérites qui les rend plus propres à recevoir la bonne nouvelle évangélique que bien des peuples autrement civilisés :

Il faut convenir... que plus on voit nos sauvages de près, et plus on découvre en eux des qualités estimables. La plupart des principes qui servent à régler leur conduite, les maximes générales sur lesquelles ils se gouvernent, et le fond de leur caractère, n'ont presque rien qui sente le barbare... Leur conversion au christianisme a des facilités qu'on ne rencontre pas, ou qui sont contrebalancées par de plus grands obstacles, dans les nations les plus civilisées [5].

Charlevoix ne s'en tient pas à ces considérations morales et religieuses ; il s'intéresse à l'état politique des sauvages et « remarque en eux une société exempte de presque tous les défauts qui altèrent la douceur de la nôtre » [6].

Un premier avantage de ces peuplades sur nos sociétés d'Europe, c'est la simplicité de leur vie, leur dédain des superfluités qui encombrent l'existence : ainsi sont-ils plus heureux, en dépit de l'apparence contraire :

Il faut avouer que du premier coup d'œil la vie qu'ils mènent paraît bien dure ; mais outre qu'en cela rien ne fait peine que par

1. Lettre 21, p. 304.
2. Lettre 11, p. 182.
3. *Id.*, p. 186.
4. Lettre 21, p. 306.
5. Lettre 18, p. 265.
6. Lettre 23, p. 340.

comparaison, et que l'habitude est une seconde nature, la liberté dont ils jouissent est pour eux un grand dédommagement des commodités dont ils sont privés... [Il y a des mendiants heureux]... Or les sauvages le sont encore plus réellement ; premièrement parce qu'ils croyent l'être ; en second lieu, parce qu'ils sont dans la possession paisible du plus précieux de tous les dons de la Nature (la liberté), enfin parce qu'ils ignorent parfaitement et n'ont pas même envie de connaître ces faux biens que nous estimons tant ; que nous achetons au prix des véritables et que nous goûtons si peu. Effectivement, en quoi ils sont plus estimables et doivent être regardés comme de vrais philosophes, c'est que la vue de nos commodités, de nos richesses, de nos magnificences, les ont peu touchés et qu'ils se savent bon gré de pouvoir s'en passer [1].

Mais leur grande, leur inestimable supériorité, — nous l'avons déjà pu noter au passage, — c'est d'être libres. Ils « sont parfaitement convaincus que l'homme est né libre, qu'aucune puissance sur la terre n'a droit d'attenter à sa liberté, et que rien ne pourrait le dédommager de sa perte » [2]. C'est cet esprit de liberté qui anime toute leur vie politique :

On croirait d'abord qu'ils n'ont aucune forme de gouvernement, qu'ils ne connaissent ni lois, ni subordination, et que, vivant dans une indépendance entière, ils se laissent uniquement conduire au caprice le plus indompté ; cependant ils jouissent de presque tous les avantages qu'une autorité bien réglée peut procurer aux nations les plus policées. Nés libres et indépendants, ils ont en horreur jusqu'à l'ombre du pouvoir despotique, mais ils s'écartent rarement de certains principes, et de certains usages fondés sur le bon sens, qui leur tiennent lieu de lois et qui suppléent en quelque façon à l'autorité légitime. Toute contrainte les révolte, mais la raison toute seule les retient dans une espèce de subordination qui, pour être volontaire, n'en atteint pas moins au but qu'ils se sont proposé [3].

Ainsi voilà une société, — non pas purement anarchique, comme le voulait La Hontan, — mais toute pénétrée de liberté

1. L. 22, p. 321.
2. L. 18, p. 272.
3. L. 23, p. 241.

et fondée sur l'acceptation volontaire de certaines régles reconnues raisonnables. Charlevoix ne s'abstient pas de dégager des faits observés la leçon universelle qu'ils renferment :

Parmi des hommes, dit-il, qui se conduisent par la raison et qui sont guidés par l'honneur et le zèle pour la Patrie, l'indépendance ne détruit pas la subordination, et souvent l'obéissance libre et volontaire est toujours celle sur laquelle on peut plus sûrement compter [1].

Cette société ainsi organisée dans la liberté n'a pas besoin pour subsister de l'inégalité et de la subordination des uns aux autres :

Comme ils ne sont point esclaves de l'ambition et de l'intérêt, et qu'il n'y a guère que ces deux passions qui aient affaibli dans nous ce sentiment de l'humanité, que l'auteur de la nature avait gravé dans nos cœurs, l'inégalité des conditions ne leur est pas nécessaire pour le maintien de la société... Dans ce pays tous les hommes se croient également hommes, et dans l'homme ce qu'ils estiment le plus, c'est l'homme. Nulle distinction de naissance, nulle prérogative attribuée au rang, qui préjudicie au droit des particuliers [2].

Le défaut même qu'on pourrait reprocher à une société aussi peu organisée, n'est en réalité qu'une adaptation à des mœurs différentes, — et meilleures :

Le plus grand défaut de ce gouvernement, c'est qu'il n'y a presque point de justice criminelle parmi ces peuples ; à la vérité ce défaut n'a point dans ces pays les mêmes suites qu'il aurait parmi nous ; le grand ressort de nos passions, et la source principale des désordres qui troublent le plus la société civile, c'est-à-dire l'intérêt, n'ayant presque point de force sur des gens qui ne songent point à thésauriser, et s'embarrassent fort peu du lendemain [3].

Tant qu'enfin tout le bonheur de cette société est suspendu à la communauté des biens : seule l'absence de propriété individuelle rend possible et la perfection de la société et les vertus des

1. L. 18, p. 269.
2. L. 23, p. 341-2.
3. L. 18, p. 272.

individus. C'est ce que Charlevoix a marqué en un passage de son œuvre que, cent cinquante ans plus tard, citait encore avec éloges Paul Lafargue :

> L'esprit fraternel des Peaux-Rouges vient sans doute en partie de ce que le mien et le tien, ces paroles glacées, comme les appelle saint Jean Chrysostome, ne sont pas encore connues des sauvages. Les soins qu'ils prennent des orphelins, des veuves et des infirmes, l'hospitalité qu'ils exercent d'une manière si admirable, ne sont qu'une suite de la persuasion où ils sont que tout doit être commun pour tous les hommes [1].

On voit la hardiesse de notre auteur : liberté, égalité, communisme, telles sont à ses yeux les suprêmes valeurs sociales. Il serait exagéré de croire que tous les contemporains allassent aussi loin que Charlevoix lui-même ; on se rend compte néanmoins des idées nouvelles qui étaient désormais en circulation et communément reçues : toutes les qualités, tous les avantages qu'on remarquait et qu'on louait chez les sauvages, c'étaient précisément ceux dont le contact des primitifs nous révélait douloureusement que nous étions privés. Ainsi on se prend à entrevoir, et regretter, — à espérer aussi, plus ou moins vaguement, — une société autre que l'existante, où les hommes jouiraient de cette liberté, « le bien le plus précieux de la nature », où tous seraient égaux en dignité et en richesse ; et on se demande si la propriété individuelle ne serait pas peut-être la cause qui l'a détruite, cette société, dans le passé, — et l'obstacle qui en empêche l'avènement. En tout cas, on remarque que notre civilisation, en se perfectionnant, s'est inutilement compliquée et embarrassée, que des lois, multipliées à l'excès, nous pèsent comme un faix, et nous gênent comme une entrave : toutes constatations dont l'efficacité sera d'autant plus forte que l'idée, une fois éveillée, éveillera à son tour le sentiment.

1. *Histoire de la Nouvelle France*, cité par Paul Lafargue, *Réponse* à la conférence de J. Jaurès, *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire*, 1895, p. 24 (Bibl. nat., 8° R pièce 6048).

Morale rationaliste, indépendante de la religion ; morale naturelle, constituée en vue du bonheur ; morale sociale, qui veut unir la poursuite de la félicité personnelle à la recherche du « bien public — et d'autre part, réaction contre les formes sociales existantes, contre la complication de la vie, les lois inutiles, l'asservissement de l'individu ; tels sont les deux courants au confluent desquels se place Diderot. Assurément il n'a pas sa raison suffisante dans ce qui le précède : la génération dont il est fera subir une élaboration nouvelle aux idées qu'elle trouvait admises ; et lui-même, de ce fonds, ne prendra que ce qui s'harmonise à sa nature intellectuelle et à sa sensibilité, — ajoutant à cette matière, et lui imprimant une forme sienne. Mais c'est cette atmosphère morale qu'ont respirée ses premières années de vie spirituelle ; et cette action diffuse qui s'exerça sur lui nous permet déjà de pressentir un peu de son développement futur.

CHAPITRE II

LES IDÉES MORALES DE DIDEROT DANS LES PREMIÈRES ŒUVRES JUSQU'A 1750

Sans aller jusqu'à prétendre que « nul ne s'est transformé au XVIII^e siècle » comme Diderot [1], on peut affirmer qu'il n'eut pas d'abord une philosophie toute formée et arrêtée pour toujours dans ses lignes maîtresses. Il a dû, suivant les enseignements de ses lectures, de ses expériences, de ses réflexions, modifier les idées qu'il avait reçues, s'en déprendre peu à peu, et élaborer lui-même une conception de la vie à son usage. On voudrait étudier en détail et dans leur suite ces démarches d'un esprit qui se libère, connaître par quelles oscillations il a passé avant de se reposer, non certes dans la tranquille possession d'une certitude, — du moins dans l'équilibre de certaines tendances à peu près constantes.

Malheureusement, sur ces « années d'apprentissage » et de libre formation, qui vont de sa sortie du collège jusque vers 1750 [2], sur ces années si fécondes où, avide d'apprendre, et tout en s'efforçant à gagner de quoi vivre, il se donnait entièrement « à l'étude des mathématiques et des belles-lettres, vivant entièrement ignoré et n'ayant aucun dessein d'être connu » [3], nous som-

1. Ducros, *Diderot*, p. 311.

2. Cf. ce passage d'une lettre à Falconet, qu'il ne faut évidemment pas prendre trop à la lettre, mais qui peut fournir une indication : « Il y a bientôt vingt ans que je ne lis plus » (Mars 1766, XVIII, 127.

3. Requête à Berryer, dans *Rev. d'hist. litt.*, 1899, p. 212. Cf. M^me^ de Vandeul, *Œ.*, I, XXXII.

mes assez peu renseignés. Les documents font défaut, qui nous permettraient de retracer, dans ses détours et ses hésitations, la route qu'il suivit ; c'est tout au plus si nous pouvons en marquer les deux étapes extrêmes, au début et à la fin de cette période de préparation.

Au sortir du collège d'Harcourt [1], qu'est-ce que Diderot en emportait qui pût servir à sa formation morale ? Il s'est à maintes reprises expliqué sur l' « institution » des collèges, et, dans ce qu'il en dit, on perçoit un accent de regret qui atteste en lui le souvenir persistant d'une expérience personnelle.

A cette éducation, Diderot fait deux reproches : c'est d'être rhétoricienne et d'être scolastique. Les maîtres s'appliquent à former l'élève aux finesses du beau langage, bien plutôt qu'à développer en lui le sentiment moral :

> Leur goût pusillanime me tenait les yeux attachés sur Cicéron qui pouvait m'apprendre à bien dire, et me dérobait la lecture de celui qui m'aurait appris à bien faire [2].

Non seulement les maîtres sont plus attentifs aux mots qu'aux choses ; mais encore ils s'attachent beaucoup trop aux vaines subtilités d'une dialectique et d'une métaphysique surannées,

1. Le séjour de D. au collège d'Harcourt n'a pas été étudié. Voici quelques indications. Dans sa requête à Berryer en 1749 *(ibid.)*, il écrit : « Il y a 18 ans que je suis à Paris ». Ce qui nous reporte à 1731. D'autre part, il fut reçu maître ès arts le 2 sept. 1732 (v. Marcel, *Le frère de Diderot*, p. 36 n.). Sur ses intentions en arrivant à Paris, cf. *Salon de 1767* (XI, 265). « J'arrive à Paris. J'allais prendre la fourrure et m'installer parmi les docteurs de Sorbonne ». — Le proviseur du collège était alors Gilles Asselin, du diocèse de Bayeux, qui occupa ce poste de 1730 à 1762. Il y succédait au cartésien Guille Dagoumer, celui-là même que, si l'on en croit la malignité des contemporains, Lesage peignit sous le nom de Guyomer dans *Gil Blas*, IV, 6. Diderot dut avoir pour professeur de philosophie Le Monnier, membre de l'Académie des Sciences (cf. sur lui, 1675-1757, *Biogr. Michaud*, XXIV, 95). Son cours de philosophie ms. est à la bibliothèque de Vire, n° 35 ; il le publia en 1750, 6 vol. in-12 : *Cursus philosophicus*. Cf. Bouquet, *L'ancien collège d'Harcourt*, Paris, 1891, *passim*, notamment p. 381, et n. 2.

2. *Senèque*. Cf. *Claude et Néron*, III, 371. — Il y a d'ailleurs à cette préférence de Diderot des raisons esthétiques, littéraires, autant que des raisons morales Cf. *ibid.*, III, 234 sq.

héritage funeste de la scolastique, « une des plus grandes plaies de l'esprit humain ».

Qui croirait, — ajoute Diderot, — qu'aujourd'hui même on n'en est pas encore bien guéri ? Qu'est-ce que la théologie qu'on dicte sur les bancs ? Qu'est-ce que la philosophie qu'on apprend dans les collèges ? [1]

Il est facile dès lors de deviner ce qu'est l'éducation morale donnée à la Faculté des Arts. D'abord la place qu'on lui accorde est minime : on la sacrifie aux vaines disciplines qui ne procurent aucun résultat utile :

La morale, cette partie à laquelle tous les philosophes anciens se sont principalement adonnés, y est absolument oubliée. Demandez à un jeune homme qui a fait son cours : Qu'est-ce que la matière subtile ? Il vous répondra ; mais ne lui demandez pas : qu'est-ce que la vertu ? Il n'en sait rien [2].

Cependant il y a dans les collèges un enseignement de la morale : plût au Ciel qu'il n'y en eût pas du tout ! Car ce qu'on y apprend, c'est cette « mauvaise morale scolastique » [3], dont Diderot raille avec raison le manque de réalisme et l'inefficacité pratique :

Sous le nom de morale, je ne sais ce qu'on dit ; mais je sais qu'on ne dit pas un mot ni des qualités de l'esprit, ni de celles du cœur, ni des passions, ni des vices, ni des vertus, ni des devoirs, ni des lois, ni des contrats, et que, si l'on demandait à un élève au sortir de sa classe : qu'est-ce que la vertu ? il ne saurait que répondre à cette question, qui embarrasserait peut-être le maître [4].

1. *Enc.*, art. Scolastique, XVII, 109-10.
2. *Ibid.*, XVII, 110.
3. *Réfut. de l'Homme*, II, 452.
4. *Plan d'une Université*, III, 435. On peut comparer à ces plaintes de Diderot ce que disait Malebranche dans son traité de Morale, II, 10, § 15 (éd. Joly, p. 227), et surtout le P. Buffier, à la fin du *Traité de la société civile*, dans *Cours de sciences*, Paris, 1732, in-f°, col. 1250. — (Cf. encore Diderot, *Discours prélim.* à l'*Essai sur le mérite.)* Cf. en 1778, encore, Chastellux, *De la félicité publique, ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire* (Amsterdam, 1772), II, 84.

Ainsi lesté, et « n'ayant pour toute mesure des actions que les misérables cahiers de morale aristotélique que l'on vous dictait sur les bancs de l'école, avec quelques chapitres de Nicole, qu'un professeur janséniste vous commentait le dernier jour de la semaine », l'adolescent de vingt ans qui débutait dans le monde n'avait évidemment rien reçu qui pût subir le choc du réel, rien qui fût de quelque profit pour la conduite de la vie. Bien vite, le « philosophe » dut percevoir la vanité de cet héritage, et en éprouver ce désenchantement qu'il exprimera plus tard :

Que reste-t-il dans le monde de cette institution de collège ? Rien [1].

C'est donc d'ailleurs que Diderot devra tirer ses idées morales comme toutes celles qui formeront sa « philosophie ». Quels éléments, venus de son propre fonds, de son expérience, de ses lectures, ont servi à cette élaboration d'une pensée personnelle, quels aliments il a donnés à « cette fureur d'étude qu'il éprouvait à trente ans » [2], c'est ce que nous ne savons pas directement, ce qu'il nous faudra seulement essayer, plus tard, d'inférer. De tout ce travail de « gestation », nous pouvons seulement savoir, dans les œuvres du début, les dernières phases, celles où son esprit se meut encore, mais est près de trouver son état de repos.

Nous transportant donc au terme de ce qu'on a trop justement appelé « sa jeunesse cachée » [3], nous irons droit à l'*Essai sur le Mérite et la Vertu* (1745) ; car si « l'histoire de la Grèce de Temple Stanyan est un fort bon livre, divisé en trois petits volumes » [4], et si de ce bon livre Diderot retiendra des exemples et des anecdotes dont il illustrera plus tard ses raisonnements, nous ne saurions vraiment rien tirer de là, qui nous renseigne sur ce que pense le philosophe à l'époque où il traduit l'historien anglais. Quel rapport y a-t-il entre l'ouvrage « du mylord Shaftesbury » [5]

1. *Réfutation de l'Homme*, II, 451.
2. Lettre à Mme Necker, de date inconnue, XX, 80.
3. Rosenkranz, I, 22.
4. Diderot, dans l'*Encyclopédie*, art. Livre (non recueilli dans les *Œuvres*), 1re éd., IX, 601.
5. Une traduction de l'ouvrage de Shaftesbury (attribuée par Quérard

et les *Principes* que publie Diderot en 1745 ? C'est la première question à quoi nous devions répondre ; car si le traducteur a fait subir des modifications au texte primitif, il nous sera peut-être loisible de démêler les raisons, plus ou moins nettement conscientes, qui le portèrent à ces changements.

Diderot lui-même semble nous inviter à voir dans son livre une adaptation plutôt qu'une traduction :

> Je l'ai lu et relu, dit-il, je me suis rempli de son esprit, et j'ai, pour ainsi dire, fermé son livre lorsque j'ai pris la plume. On n'a jamais usé du bien d'autrui avec tant de liberté. J'ai resserré ce qui m'a paru trop diffus, étendu ce qui m'a paru trop serré, rectifié ce qui n'était pensé qu'avec hardiesse [1].

De cette liberté qu'il aurait prise avec son auteur, un critique contemporain lui fait, non un mérite, mais un grief, l'accusant « d'avoir rendu en excellent style français, mais d'une manière très inexacte et fort libre, une pièce des *Characteristiks* de mylord Shaftesbury » [2]. Au contraire Palissot nous déclare que « l'*Essai*... n'est pas, comme on l'a dit, une imitation, mais une traduction servile et fautive de mylord Shaftesbury » [3].

à Paillet) avait paru en 1744. Comme l'ouvrage de Diderot, celui-ci est censé édité, à Amsterdam, chez Zacharie Chatelain. — Ne se trouve ni à la Bibl. nat., ni au British Museum. — Je cite l'*Essai* d'après l'*édition originale*, 1745, in-12.

1. *Discours préliminaire*, 1re éd., p. XXIX.

2. G. P. G. Polier de Bottens, *Pensées chrétiennes mises en parallele*... Rouen, 1747, avis au lecteur non paginé.

3. *Petites lettres sur de grands philosophes*, Paris, 1757, lettre II, p. 73. — Le compte rendu des *Mémoires de Trévoux*, février 1746, p. 197-220 est d'un ton assez neutre : « C'est un livre composé d'abord en anglais, et d'un bel esprit que nous ne connaissons point ; le philosophe français qui nous le donne, et qui nous est pareillement inconnu, l'a décomposé à sa manière, il en a fait comme un dernier résultat de ses réflexions et de celles de l'Anglais ; génie l'un et l'autre profond, pénétrant, systématique, fort sérieux surtout ; car ceci n'est pas un libelle d'amusement, une brochure volante, une dissertation littéraire ou de politique. Imaginez-vous Locke discourant sur la morale ; tel nous paraît l'auteur, et si l'on veut aussi, le traducteur ou le compilateur de cet ouvrage » (P. 200).

Cf. les *Nouvelles Littéraires de Berlin*, juillet-déc. 1773, citées par Tourneux, *Diderot et Catherine II*, p. 527 : « L'étoffe de cet ouvrage est du

De ces opinions si diverses, quelle est la plus proche de la vérité? Une comparaison attentive des textes montre que, si Diderot a usé de quelque liberté à l'égard de l'œuvre de Shaftesbury, ç'a été uniquement pour en amender le style ; et ces corrections, sauf en deux passages [1] où vraiment il « rectifie » ce qui dans

comte Shaftesbury ; en le traduisant, M. Diderot y a mis quelque broderie ».

L'auteur des *Trois siècles de notre littérature*, 1772, I, 387, juge ainsi l'ouvrage : « Les *principes de la philosophie morale* sont une traduction libre de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, de Mylord Shaftesbury. Sans entrer en discussion sur le mérite de l'original, nous dirons qu'il ne s'agissait pour le traducteur que d'employer un style clair, précis et correct ; c'est ce que M. Diderot n'a pas jugé à propos de faire : il s'est contenté de se rendre sensible dans les notes ; et une douzaine de notes suffisent-elles pour former un bon livre ? »

1. Shaftesbury, *Inquiry*, Works, II, 88-9 (éd. 1738) :

« This may well be allow'd true in all other respects, since even Religion itself, considered as a Passion, not of the selfish but nobler kind, may in some characters be strained beyond its natural proportion, and be said also to be in too high a degree. [For as the end of religion is to render us more perfect and accomplished in all moral Duties and Performances], if by the height of devout extasy and contemplation we are rather disabled in this respect, and rendered more unapt to the [real] duties and offices of civil Life, it may be said that Religion indeed is then too strong in us. For how, possibly, can we call this Superstition, whilst the object of the Devotion is acknowledged just, and the Faith orthodox ? Tis only the excess of zeal, which in this case, is so transporting, as to render the devout person more remiss in secular affairs, and less concerned for the inferiour and temporal interests of mankind ».

Essai sur le Mérite, 1re éd., p. 153 sq :

« On peut avouer sans crainte ces principes dans toute leur étendue ; puisque la Religion même, considérée comme une passion, mais de l'espèce *héroïque*, peut être poussée trop loin et troubler par son excès toute l'*économie des inclinations sociales*. Oui la Religion, *j'ose le dire*, serait trop énergique en celui qu'une contemplation immodérée des choses célestes, qu'une intempérance d'extase, refroidirait sur les offices de la vie civile et les devoirs de la société. Cependant « si l'objet de la dévotion est raisonnable, et si la croyance est orthodoxe, quelle que soit la dévotion, pourra-t-on dire encore ; il est dur de la traiter de superstition ? Car enfin si la Créature laisse aller ses affaires domestiques à l'abandon et néglige les intérêts temporels de son prochain et les siens, c'est *l'excès d'un zèle sain dans son origine qui produit ces effets.* » *Je réponds à cela que la vraie Religion ne commande pas une abnégation totale des soins d'ici-bas : ce qu'elle exige, c'est la préférence du cœur.*

l'original était d'une hardiesse, à son gré, « excessive » (et encore dans un des cas prend-il soin d'avertir le lecteur) — ces corrections n'affectent point le fond de la pensée [1]. Nous avons bien là, en somme, une traduction, mais une « traduction libre » [2].

On ne peut donc vraiment tirer du texte même aucune conclu-

Elle veut qu'on rende à Dieu, aux autres et à soi-même, tout ce qu'on leur doit, sans remplir une de ces obligations au préjudice d'une autre. Elle sait les concilier entre elles par une subordination sage et mesurée ».

Id., II, 94-5 :

« And of all the other creatures, man is in this sense the most formidable, since if he thinks it just and exemplary, he may, possibly in his own or in his country 's cause, revenge an injury in anyone living and by throwing, away his own life (if he be resolute to that degree) is almost certain master of another's, however strongly guarded. Examples of this nature have often served to restrain those in power from using it to the utmost extent, and urging their inferiors to extremity. »

Id., p. 162 :

« De tous les êtres vivants, l'homme est le plus formidable en ce sens. Lorsqu'il s'agira de sa propre cause ou de celle de son pays, il n'y a personne dont il ne puisse tirer une vengeance, qu'il regardera comme équitable et exemplaire, et s'il est assez intrépide pour sacrifier sa vie, il est maître de celle d'un autre quelque bien gardé qu'il puisse être. *Dans ces Républiques de l'Antiquité, où les peuples nés libres ont été quelquefois subjugués par l'ambition d'un citoyen,* on a vu des exemples de ce courage, et des conspirateurs punis, malgré leur vigilance, des cruautés qu'ils avaient exercées ; on a vu des hommes généreux tromper toutes les précautions possibles, et assurer par la mort des tyrans le salut et la liberté de leur patrie ».

Cf. note p. 163.

1. M. Jean Morel, *Ann. J.-J. Rousseau*, 1909, p. 129, citant ce passage de l'*Essai...* [Assézat, I, 70] : « Toute action de l'animal considéré comme animal, part d'une affection, d'un penchant, ou d'une passion qui le meut ; telles que seraient par exemple l'amour, la crainte ou la haine », — ajoute : « Ce passage est une des rares additions faites par Diderot au texte même de l'auteur. » Or ce n'est que la traduction de Shaftesbury, éd. citée, II, 86 : « Whatsoever therefore is done or acted by any animal as such, is done only through some affection or passion, of fear, love or hatred, moving him ».

2. Joseph Reinach, *Diderot*, p. 163. — Cru, *o. c.*, p. 129.

sion touchant les idées du traducteur ; car il serait d'une mauvaise méthode d'admettre que Diderot fit siennes toutes les idées de l'auteur qu'il présente au public français [1].

Mais Diderot a joint au texte de Shaftesbury des notes personnelles qui peuvent nous aider à discerner quelles sont à l'époque les tendances directrices de son esprit. Car on fausserait la signification de ce commentaire, si on n'y voyait avec Carlyle qu' « une craintive orthodoxie, à travers laquelle paraît une fausseté sans fond » [2]. Ce serait même en restreindre la portée que de le considérer comme tendant uniquement « à accentuer la condamnation de l'athéisme et celle de l'esprit de persécution des bigots, à prendre la défense des passions dont on décriait l'influence, et à atténuer tout ce qui pouvait porter atteinte à l'orthodoxie » [3].

Voyons donc ce que, par fragments un peu dispersés, ces annotations nous livrent de la pensée de Diderot, en nous efforçant de dégager, moins ce qui est chez lui vestige du passé, que ce qui enferme une promesse d'avenir (et c'est vraiment déjà l'essentiel).

1. C'est ainsi que M. Worms, *la Morale de Spinoza*, Paris, 1891, p. 240, voulant établir que D. est fortement imprégné de Spinoza et en subit l'influence directe, fait état presque uniquement de passages pris de l'*Essai* ; alors que de l'existence de ce texte on peut aussi bien tirer argument pour soutenir la thèse contraire. — Il y a dans l'*Essai* tel qu'il se trouve reproduit dans Assézat, I, p. 118 n., un passage qu'on pourrait alléguer pour dire que D. adopte les conclusions de Shaftesbury : « Je ne crois pas qu'on trouve jamais l'histoire en contradiction avec cette conclusion de notre philosophie ». Mais ce texte est fautif : les 2 éditions publiées du vivant de Diderot portent : « de notre *philosophe* ». — Villemain montre plus de prudence, quoiqu'il soit peut-être trop catégorique dans sa négation, lorsqu'il écrit : « Cet ouvrage, fondé sur le principe d'un théisme presque chrétien, n'exprimait pas l'opinion vraie de D., et l'on ne peut y chercher que le talent d'écrire et une forme à la fois logique et brillante (?) ». *Tableau...*, II, 116.

2. « ... His notes of anxious orthodoxy, and bottomless falsehood looking through it. » Calyte, *Works*, éd. citée, XXVIII, 200. — cf. von Voss, *Diderot's Moralphilosophie*, p. 17 : « J'ai trouvé... que les ... annotations de Diderot... sont uniquement dues à des motifs d'opportunité et n'ont d'autre but que d'épargner à l'ouvrage les poursuites de la censure ».

3. Cru, *Diderot as a disciple...*, p. 131-2.

Ce qui frappe d'abord, c'est l'esprit expérimental : dès cette époque, Diderot porte dans l'étude des questions morales le goût qu'il a de consulter l'expérience, expérience intime de la conscience ou réalités de l'histoire. Nous avons déjà un signe de ce penchant, quand nous le voyons s'intéresser à Shaftesbury, c'est-à-dire non pas à un philosophe qui traite la morale de façon déductive, mais à l'écrivain chez qui, comme on l'a fort bien dit, « la considération des principes abstraits et rationnels passe au second plan, et est remplacée par l'étude empirique de l'esprit humain, l'observation du jeu actuel des divers motifs et sentiments [1] ». C'est par un effet de cette même tendance que Diderot s'adresse aux historiens [2] : Tacite [3], Suétone [4] ; — aux voyageurs : Baumgarten, Garcilasso de la Vega [5], la Bibliothèque orientale de d'Herbelot [6], pour leur demander de confirmer les argumentations de son auteur ; et tandis que Shaftesbury à un endroit dit : « il est inutile d'appuyer cette réflexion du témoignage de l'histoire » [7], Diderot considère qu'un raisonnement se trouve fortifié, lorsqu'il peut en renforcer la valeur logique par la considération des faits, et dire :

Je ne crois pas qu'on trouve jamais l'histoire en contradiction avec cette conclusion de notre philosophe [8].

Que de cette tendance il eût nettement conscience, qu'il en vît toute la portée, qu'il aperçût dès cette époque à quel mouvement général des idées elle se rattachait, il n'est, pour s'en convaincre, que de lire son *Discours préliminaire* :

1. Sidgwick, *Outlines of the history of Ethics*, 3e éd., Londres, 1892, p. 190.
2. P. 3, p. 169 n.
3. P. 287 n.
4. P. 281 n.
5. P. 169 n., p. 168 n. Il les cite d'ailleurs de seconde main, et d'après Locke ; cf. infra, ch. VIII, p. 346-7.
6. P. 80 n.
7. P. 239.
8. P. 287 n.

Il faut espérer que ces professeurs éclairés qui ont purgé la logique des universaux et des catégories, la métaphysique des entités et des quiddités, et qui ont substitué dans la physique l'expérience et la géométrie aux hypothèses frivoles... se refuseront pas à la morale quelques-unes de ces veilles qu'ils consacrent au bien public.

Ce que Diderot veut, il le dit dans ce même *Discours préliminaire*, c'est rendre les hommes « vertueux par principes » ; et ces principes de la conduite, il entend les tirer, non d'un système, mais de l'expérience elle-même.

Et déjà nous pouvons, dès ce même ouvrage, saisir une conséquence de cet état d'esprit. Diderot semble porté à négliger les problèmes préliminaires que les métaphysiciens se posent, sans souvent pouvoir les éclaircir, et que chaque jour nous résolvons implicitement dans l'action ; on pourrait dire, si le mot n'était bien moderne [1], qu'il y a là comme un pragmatisme latent, que nous verrons plus tard développé chez lui. — C'est ainsi qu'il élimine la question de l'identité personnelle :

A quoi bon me prescrire des règles de conduite, dira peut-être un Pyrrhonien, si je ne suis pas sûr de la succession de mon existence ?... Cependant on agit, on se pourvoit, comme si rien n'était plus vrai ; le Pyrrhonien même laisse ces subtilités à la porte de l'École et suit le train commun. S'il perd au jeu, il paie comme si c'était lui qui eût perdu. Sans avoir plus de foi à ses raisonnements que lui, je tiendrai donc pour assuré que j'étais, que je suis, et que je continuerai d'être moi, et conséquemment qu'il est possible de me démontrer quel je dois être pour mon bonheur [2].

C'est du même courant de pensée que dérive l'idée que Diderot se fait des rapports entre religion et morale. Sans doute, il dit bien dans son *Discours préliminaire* :

1. M. Schinz l'a pourtant déjà prononcé à propos de Jean-Jacques, dans son livre : *J.-J. Rousseau, a forerunner of pragmatism*, 1910, dont je ne connais que le titre.

2. P. 292 n., note qui est un résumé de Shaftesbury, *Miscell. Refl.*, dans *Works*, III, 192-4. Sur la persistance de cette tendance, cf. notamment *Claude et Néron*, III, 257, et *infra*, ch. V, p. 122 sq.

La religion et la morale ont des liaisons trop étroites pour qu'on puisse faire contraster leurs principes fondamentaux. Point de vertu sans religion ; point de bonheur sans vertu, ce sont deux vérités que vous trouverez approfondies dans ces réflexions... [1]

Mais de ce texte même, il ressort que pour Diderot, si morale et religion doivent s'accorder en leurs principes, elles sont cependant distinctes et ont chacune leur fondement propre. C'est ce qu'il marque plus nettement encore quand il déclare vouloir montrer que « la vertu est *presque* [2] indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu ; » et quand il rappelle qu' « il n'est question dans cet essai que de la vertu morale, de cette vertu que les saints pères même ont accordée à quelques philosophes païens. Notez que le culte qu'ils professaient, soit de cœur, soit en apparence, tendait à la détruire de fond en comble, bien loin d'en être inséparable » [3]. Ainsi religion et moralité sont séparables en droit, et furent plus d'une fois séparés en fait : « il y a presque autant de cultes différents que de gouvernements, et, si nous en croyons les histoires, leurs préceptes croisent souvent les préceptes de la morale » [4].

Et cette indépendance de la morale, elle se vérifie non seulement eu égard aux cultes révélés, mais encore à la religion naturelle ou philosophique. Shaftesbury montrait les conséquences funestes de l'athéisme dans la conduite des hommes, Diderot observe que « cependant Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami, et ne croyait point en Dieu » [5].

Dans cette voie Diderot arrive même à considérer que ce n'est point la perfection d'une religion qui nous peut garantir la pureté de sa morale ; au contraire l'excellence de la morale qu'elle enseigne atteste la vérité d'une religion :

1. P. VIII-IX.
2. Je souligne : [p. XV]; cf. p. 101 n. : « la vraie piété, qualité *presque* essentielle à l'héroïsme ».
3. P. XVII.
4. P. 2 n.
5. P. 117 n.

La pureté de la morale peut faire présumer la vérité d'un culte, mais, si la morale est corrompue, le culte qui préconise cette dépravation est démontré faux [1].

Et sans doute Diderot s'empresse d'ajouter :

Quel avantage cette réflexion seule ne donne-t-elle pas au christianisme sur toutes les autres religions ?

La remarque générale ne subsiste pas moins, attestant encore l'esprit réaliste dans lequel Diderot envisage ces questions : dans un ordre où nous ne pouvons comparer nos idées à leurs objets, c'est par les conséquences que ces idées ont dans la vie pratique, que nous jugeons de leur vérité ; et dès lors c'est une question à décider, si le christianisme a été plus bienfaisant que malfaisant, s'il a inspiré plus de bonnes que de mauvaises actions [2].

Mais voici où l'on fait résider généralement la grande utilité morale de la religion : c'est dans les sanctions d'outre-tombe qu garantissent à nos actes leur juste salaire. Ici encore Diderot n'a garde de taire la supériorité de la vraie religion sur les autres :

Le christianisme a peut-être été le seul culte établi dans le monde, qui ait proposé aux hommes des récompenses à venir dignes d'eux [3].

1. P. 61 n.

2. Ainsi on juge de l'arbre à ses fruits ; déjà se dessine l'attitude qui sera celle de D. à l'égard du christianisme lorsqu'à la fin de sa carrière, il cherchera à en dresser le bilan au point de vue moral, dans ce dialogue si mesuré de ton et si riche d'idées dans sa concentration : l'*Entretien avec la Maréchale de* *** (1772). Cf. encore ce fragment où se marque bien le même état d'esprit : « Que ce soit par goût ou par un zèle mal entendu qu'on embrasse le célibat, la société n'y perd pas moins. — Mais, direz-vous, la religion le conseille. — *C'est ce qui dépose contre elle* » (*Introd.* aux *Grands principes*, vers 1763, II, 94). Et surtout ce passage capital : « Il n'y a rien d'universellement utile qui ne soit exactement vrai. Ces deux choses marchent, pour ainsi dire, de front ; nous les voyons toujours agir en même temps sur les esprits. Suivant cette idée on pourrait quelquefois mesurer les degrés de vérité qu'une religion renferme par les degrés d'utilité que les États en retirent » (*Enc.*, art. Christianisme, XIV, 145).

3. P. 112 n.

Mais cet appoint n'est-il pas plus dangereux peut-être que profitable pour la vertu, dont l'essence est désintéressement ?

J'ai connu un architecte qui étaya si fortement un bâtiment qui menaçait ruine d'un côté, qu'il en fut renversé de l'autre. Le même accident est presque arrivé en morale... On a tant exalté les récompenses qui attendaient [la vertu], que les hommes ont été exposés à n'avoir pas d'autres raisons d'être vertueux. Toutefois si ce sentiment vient à exclure les motifs plus relevés, tout mérite semble s'anéantir dans la créature qu'il dirige [1].

Cet appel à un au-delà risque donc d'être nuisible ; il est, aussi bien, inutile ; car la vertu a, dès cette terre, sa récompense. C'est là un des *leit-motivs* du moraliste anglais :

Point de vertu sans croire en Dieu ; point de bonheur sans vertu : ce sont les deux propositions de l'illustre philosophe dont je vais exposer les idées [2].

Et Diderot à cet égard est pleinement d'accord avec son auteur; pour lui aussi « le bonheur temporel est inséparable de la vertu » [3]. Il voit dans le passé de l'humanité la constante vérification de cette vue théorique :

Je ne crois pas qu'on trouve jamais l'histoire en contradiction avec cette conclusion de notre philosophe [4].

Et même, il enchérit sur Shaftesbury. Subissant l'influence des idées d'arithmétique morale chères à son temps, il admet entre le bonheur de l'homme et la bonté de ses mœurs une sorte de relation mathématique :

Si l'on parcourt les différents ordres de méchans qui remplissent la distance morale de Sénèque [5] à Néron, on distinguera de plus la

1. P. 116 n.
2. *D. préliminaire*, p. xv.
3. *Ibid.*
4. P. 287 n.
5. Diderot fera plus tard amende honorable à Sénèque, et s'excusera de ce jugement téméraire (qu'il aggrave dans une autre note) — sur ce

misère actuelle dans une proportion constante avec la dépravation [1].

Diderot s'associe donc aux croyances optimistes de la plupart de ses contemporains : le bonheur est la récompense habituelle de la vertu.

Mais la vertu elle-même ne consiste qu'à rechercher ce qui peut nous assurer un bonheur en harmonie avec notre nature. A un endroit, il est vrai, Diderot semble admettre que l'effort moral de l'homme doit tendre à lutter contre sa nature mauvaise :

> Nous naissons tous plus ou moins dépravés ; ... mais cette dépravation involontaire du tempérament ne rend point par elle-même la créature vicieuse : au contraire elle sert à relever son mérite, lorsqu'elle en triomphe [2].

Il s'élève [3] contre le « sentiment impie et bizarre de ceux qui donnent tout au tempérament, vices et vertus », et distingue de la « bonté d'être » et de la « bonté animale », « une bonté raisonnée, propre à l'être pensant, qu'on appelle Vertu : qualité qui est d'autant plus méritoire en lui, qu'étaient grandes les mauvaises dispositions qui constituent la méchanceté animale, et qu'il avait à vaincre, pour parvenir à la bonté raisonnée. » — Mais là n'est pas, semble-t-il, le fond de sa pensée, ou plutôt, tel n'est point l'aspect des choses où son attention se porte le plus volontiers. Raillant en effet les moralistes qui déclament contre l'intérêt et l'amour-propre, il montre que l'équivoque, chez eux, vient de n'avoir pas défini ce qu'ils veulent faire entendre par ces mots :

> Car nous sommes tous d'accord que la Créature peut s'aimer, peut tendre à ses intérêts, et poursuivre son bonheur temporel, sans cesser

qu'il n'était, à l'époque où il le formula, qu' « un enfant, un étourdi en qui malheureusement quelque facilité d'écrire avait devancé le sens commun » (*Essai sur Claude et Néron*, III, 178).

1. *Ibid.* Cf. un passage tout à fait analogue, lettre à Mlle Volland, 28 octobre 1760, XVIII, 527.

2. P. 39 n.

3. *Ibid.*

d'être vertueuse. La question n'est donc pas de savoir si nous avons agi par amour-propre ou par intérêt, mais de déterminer quand ces deux sentiments concouraient au but que tout homme se propose, c'est-à-dire à son bonheur. Le dernier effort de la prudence humaine, c'est de s'aimer, c'est d'entendre ses intérêts, c'est de connaître son bonheur comme il faut [1].

De cette activité qui doit tendre au bonheur, les passions sont l'indispensable ressort. Dès cette époque, Diderot réhabilite les passions :

Nous ressemblons à de vrais instruments dont les passions sont les cordes... un homme sans passion est donc un instrument dont on a coupé les cordes ou qui n'en eut jamais [2].

Et, faisant un retour sur lui-même, il s'écrie :

J'ai des passions, et je serais bien fâché d'en manquer ; c'est très passionnément que j'aime mon Dieu, mon roi, mon pays, ma maîtresse et moi-même [3].

Il se rend d'ailleurs compte que, disant ainsi : *Sequere naturam*, il semblera s'opposer aux enseignements du christianisme ou tout au moins à la forme ascétique de sa morale ; mais, au lieu de mettre en son jour le conflit des deux principes, il tente encore de l'atténuer :

Domptez vos passions, dit la Religion, conservez-vous, dit la Nature. Il est toujours possible de satisfaire à l'une et à l'autre ; du moins il faut le supposer, car il serait bien singulier qu'il y eût un cas où l'on serait forcé de devenir homicide de soi-même pour être heureux... Si le crime est dans le suicide, qu'importe qu'on se tue par des jeûnes et des veilles, de l'arsenic ou du sublimé ? dans un instant ou dans l'espace de dix années ? avec un cilice et des fouets, un pistolet ou un poignard ? C'est disputer sur la forme du crime, c'est s'excuser sur la couleur du poison. Telle était la pensée de S. Augustin [4].

1. P. 33 n. Imité de Shaft. I, 120-1
2. P. 165 n.
3. P. 22 n.
4. P. 60 n.

Ce bien de l'individu, auquel il tend naturellement, auquel le portent ses passions, il n'est possible que dans et par la société, dont il est au reste la raison d'être. Shaftesbury avait exprimé cette idée ; Diderot la reprend à son compte en la précisant, et montre que, si la société peut réaliser son objet, c'est à condition qu'une étroite solidarité, et une solidarité voulue, relie les membres qui la composent :

... Nous sommes chacun, dans la Société, ce qu'est une partie relativement à un tout organisé [1]. La mesure du temps est la propriété essentielle d'une montre : le bonheur des particuliers est la fin principale de la Société. Ses effets ou ne se produiront point, ou ne se produiront qu'imparfaitement, sans une conspiration mutuelle des parties de la montre et des membres de la Société [2].

Telle est donc la double relation entre société et individu : la société est une condition du bonheur individuel, qui est à la fois objet et récompense de la vertu, et d'autre part, « s'il est essentiel au bon ordre de la société que tous ses membres soient vertueux, apprendre aux hommes que la vertu seule est capable de faire leur félicité présente, c'est rendre (à la société) un service important » [3]. — C'est-à-dire que la conservation de la société devient à son tour une fin dont la vertu est le moyen.

Et de là Diderot tire une conséquence importante : de toutes les actions qui ont été appelées bonnes moralement, celles-là seules furent universellement louées et pratiquées qui tendaient directement à maintenir la société :

Qui prendra la peine de lire avec soin l'histoire du genre humain et d'examiner d'un œil indifférent la conduite des peuples de la terre, se convaincra lui-même qu'*excepté les devoirs qui sont absolument nécessaires à la conservation de la société humaine* (qui ne sont même

1. Il peut sembler étrange que D., après avoir parlé d'un « tout organisé », prenne pour exemple une montre. Il ignore la distinction que font les philosophes nos contemporains entre solidarité organique et mécanique.
2. P. 135 n.
3. *Discours prélim.*, p. XVI.

que trop souvent violés par des sociétés entières à l'égard des autres sociétés), on ne saurait nommer aucun principe de morale, ni imaginer aucune règle de vertu, qui, dans quelque endroit du monde, ne soit méprisée ou contredite par la pratique générale de quelques sociétés entières qui sont gouvernées par des maximes et dirigées par des règles tout à fait opposées à celles de quelque autre société [1].

Dans ce bref passage, Diderot énonce deux idées complémentaires, et toutes deux fort importantes ; il affirme la relativité des notions morales ; en même temps il marque la limite de cette relativité : les us et coutumes varient infiniment d'une nation à l'autre ; cela seul est permanent qui touche à l'existence même du groupe humain [2].

Telles sont à peu près les idées de Diderot en matière de morale à l'époque où il publie sa traduction de Shaftesbury. Peut-être n'avaient-elles pas dans son esprit cette liaison et cette cohérence que nous y retrouvons après coup ; mais l'enchaînement est réel — qu'il fût conscient ou non. Ou plutôt, ces idées, que nous sommes forcés d'aller puiser dans les notes où il les a jetées çà et là, nous offrent l'expression fragmentaire d'une pensée qui cherche encore à se dégager, mais qui est orientée déjà, — et pour toujours, — en un certain sens.

Les ouvrages qui suivent jusqu'à 1750, moins exclusivement consacrés à la morale, mettent cependant dans une plus vive lumière certains traits de la doctrine que nous avons extraite du premier livre de Diderot, et même y ajoutent quelques détails nouveaux.

Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot s'occupe un peu de toutes sortes de choses : du jansénisme et des convulsionnaires, des miracles, de l'Écriture sainte, de l'existence et de la nature de Dieu, de l'athéisme, du scepticisme, et du déisme. Cette diversité des sujets traités a frappé les contemporains ; quinze ans

1. P. 169 n.
2. Phrase prise textuellement de Locke, trad. Coste, I, 2, 10. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 346.

après que le livre fut publié, l'auteur de l'*Oracle des nouveaux philosophes* croit voir encore, dans son indignation,

... l'auteur trop connu des *Pensées philosophiques* pointer droit et nommément sur les trois personnes divines, sur J.-C., sur la certitude de ses miracles, déclarer nettement qu'il ne peut les croire, et les traiter de merveilleuses illusions, pareilles à celles de l'augure Navius, etc ; couvrir d'un mépris ignominieux nos Livres inspirés ; soutenir hardiment qu'ils sont corrompus sans ressource, et nous imputer d'en convenir ; vouloir ravir l'estime si justement due aux Pères de l'Église, s'épancher en regrets amers et en gémissements sur la perte qui a été faite des livres de Celse, de Porphyre ou des autres ennemis de l'Église ; nous accuser de les avoir détruits, pour écarter les coups mortels qu'ils portaient au christianisme ; se déclarer l'apologiste de toutes les passions ; dédier ces belles maximes aux esprits forts par une allégorie fadement ironique... [1]

Nous n'avons pas à étudier ici ce que les *Pensées philosophiques* nous révèlent de la philosophie générale de Diderot. Encore qu'il semble pencher tantôt vers le déisme et tantôt vers le scepticisme [2], et qu'il fasse même une profession de foi « en l'Église catholique, apostolique et romaine » [3], il semble que son dernier mot soit pour « le Naturalisme, la religion naturelle », parce que « ceux à qui l'on accorde la seconde place d'un consentement unanime et qui ne cèdent la première à personne, méritent incontestablement celle-ci » [4].

Sous une forme encore enveloppée, il montre bien que morale et religion, à ses yeux, sont distinctes et indépendantes.

Le déiste, dit-il, assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites le sceptique n'est point décidé sur ces articles : l'athée les nie. Le sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée et quelque raison de moins que le déiste. *Sans la crainte du Législateur, la pente du tempérament et la connaissance des avantages*

1. [Abbé Guyon], *L'oracle des nouveaux philosophes*, 1760, p. 108-9.
2. Pensée XXX, XXXI, XXXIII, 1re éd., pp. 62-3, 63, 65.
3. Pens. LVIII, p. 125.
4. Pensée dernière.

actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un peut-être. [1]

Diderot indique là, comme par prétérition, quels sont les fondements purement humains de la morale, les motifs qui, en dehors de toute hypothèse transcendante, peuvent nous porter à la pratique du bien : ce sont, en allant de l'extérieur à l'intérieur, les sanctions légales, la considération de l'intérêt bien entendu, et enfin l'inclination naturelle, qui est bonne. Peut-être se trouvera-t-il des lecteurs pour juger que cela suffit : Diderot ne tire pas ouvertement cette conclusion ; mais on admettra qu'elle est sans doute déjà dans sa pensée, si l'on songe que c'est sur ces trois mêmes bases que, dans l'*Entretien d'un philosophe avec la maréchale de****, il prétend appuyer la morale [2].

Diderot insiste sur la relation qui unit et doit unir la morale à la société. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'il condamne le genre de vie des anachorètes, parce que leur conduite, généralisée, serait la ruine de toute société :

> Ce qui fait l'objet de mon estime dans un homme pourrait-il être l'objet de mes mépris dans un autre ? Non sans doute... Si Pacôme a bien fait de rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude, il ne m'est pas défendu de l'imiter ; en l'imitant, je serai tout aussi vertueux que lui, et je ne devine pas pourquoi mille autres n'auraient pas le même droit que moi. Cependant il ferait beau voir une province entière, effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts ; ses habitants vivre en bêtes farouches pour se sanctifier ; mille colonnes élevées sur les ruines de toutes affections *(sic)* sociales ; un nouveau peuple de stylites se dépouiller par religion des sentiments de la nature, cesser d'être hommes et faire les statues pour être vrais chrétiens [3].

1. Pensée XXIII, p. 46-7.
2. II, 510 : « Ne pensez-vous pas qu'on peut être si heureusement né, qu'on trouve un grand plaisir à faire le bien ?... Qu'on peut avoir reçu une excellente éducation qui fortifie le penchant naturel à la bienfaisance ?... Et que, dans un âge plus avancé, l'expérience nous ait convaincus qu'à tout prendre, il vaut mieux, pour son bonheur dans ce monde, être un honnête homme qu'un coquin ? »
3. Pensée VI, p. 7-10.

Remarquons d'abord le postulat qu'admet Diderot : c'est que la morale doit être une et la même pour tous. Ce besoin de retrouver une unité fondamentale sous la diversité et parfois l'apparente contradiction des notions et des faits moraux, ce besoin qui conduira plus tard le « philosophe » à chercher pour la morale une base universelle et constante, — c'est ici, semble-t-il, que nous en voyons la première manifestation.

De plus, nous saisissons là un progrès dans la pensée de Diderot, ou du moins dans sa hardiesse à l'exprimer. Car, quand Shaftesbury énonçait un jugement analogue sur les gens qui vivent loin du monde, Diderot se hâtait d'observer qu'il ne pouvait s'agir que de « l'homme dans l'état de pure nature », non de ces « hommes saints » qu'a touchés la grâce divine. Ici au contraire, il marque vivement l'opposition entre la morale chrétienne qui, luttant contre la nature, travaille au salut de l'individu, — et la morale humaine, sociale à la fois et naturelle, qui est la sienne.

Ce « naturalisme » de Diderot se traduit, de la façon la plus directe et la plus saisissante, dans l' « apologie » qu'il fait des passions : c'est le principal enrichissement que les *Pensées* apportent au fond de doctrine que nous avons trouvé dans l'ouvrage précédent [1]. Son opinion sur ce sujet est d'ailleurs plus complexe et plus nuancée que ne le feraient supposer les attaques de ses adversaires ; l'abbé Guyon notamment nous représente Diderot comme incitant son lecteur à fouler aux pieds toute décence et à s'abandonner à ses instincts :

> Est-ce une grande preuve de pudeur et de vertu, que d'avoir pour frontispice, aux *Pensées philosophiques*, une femme nue dans l'attitude la plus indécente, de commencer l'ouvrage par faire l'apologie des passions qui y répondent (?), et de s'élever avec zèle contre les moyens que la religion inspire pour les contenir ? [2]

1. Pensées I à V, éd. orig., p. 2-7.
2. *L'Oracle des nouveaux philosophes*, 1760, p. 196.

Essayons d'analyser de plus près la pensée de Diderot.

Il ne nie point que les passions puissent avoir des suites funestes ; mais pourquoi sont-ce toujours celles-là qu'on met en lumière ? Quant à lui, il se propose de faire voir ce qu'elles ont de bon, et les grandes choses qu'elles inspirent. Il montre d'abord quels sont les effets des passions naturellement faibles ou comprimées artificiellement.

Les passions sobres font les hommes communs [1].

A ces âmes vulgaires, qui savent seulement « être sages avec sobriété », qui manquent d'énergie pour le mal comme pour le Bien, Diderot préfère, — et cette préférence durera toujours, — les caractères situés « hors de l'ordre commun », moins pliés peut-être aux vertus ordinaires, mais d'une essence plus énergique.

Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. La contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature. Voyez cet arbre ; c'est au luxe de ses branches que vous devez la fraîcheur et l'étendue de ses ombres : vous en jouirez jusqu'à ce que l'hiver vienne le dépouiller de sa chevelure [2].

Ce passage éloquent prouve qu'il entre un élément esthétique dans le goût de Diderot pour les âmes passionnées : il voit en elles une effervescence de vie, la même en son fond qui circule dans toutes les productions de la nature. Dans un bel arbre vigoureux qui pousse de toutes parts ses branches efflorescentes, comme dans l'homme des « passions fortes », il admire une force qui se déploie sans que nulle « discipline affaiblisse l'énergie de la nature », et, quand il oppose à ce libre développement le sort de l'arbre rabougri à qui une « contrainte » étrangère donne un air de précoce décrépitude, l'artiste en lui s'émeut aussi bien que le moraliste ; — l'artiste qui préfèrera à la perfection selon les règles la beauté de caractère : « plus d'excellence en poésie, en peinture, en musique, lorsque la superstition aura fait sur le

1. Pensée II, p. 3-4.
2. Pensée III, p. 4-5.

tempérament l'ouvrage de la vieillesse [1] ». Ces idées s'épanouiront plus tard et se préciseront dans la maturité de Diderot ; et nous y retrouverons ce mélange ou plutôt cette intime union du sentiment moral et de l'appréciation esthétique.

Ainsi, ni passions faibles ni passions « amorties », mais des passions fortes et qui soient « à l'unisson », voilà l'idéal de Diderot. Comment d'ailleurs on peut réaliser cet équilibre de passions fortes, il ne nous l'apprend pas, se bornant à nous dire :

> Établissez entre elles une juste harmonie, et n'en appréhendez point de désordres. Si l'espérance est balancée par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé, vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches [2].

Par contre, le crime suprême, s'il n'était irréalisable, serait de vouloir anéantir les passions ; ce serait, à vrai dire, vouloir ne plus vivre :

> C'est le comble de la folie que de se proposer la ruine des passions. Le beau projet que celui d'un dévôt qui se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir, et qui finirait par devenir un vrai monstre s'il réussissait ! [3]

Ici Diderot fait nettement ressortir l'antithèse entre son naturalisme et l'ascétisme chrétien, qu'il condamne comme n'allant qu'à créer des monstres, c'est-à-dire des êtres « antiphysiques » [4]. On peut mesurer le chemin parcouru depuis l'époque, récente encore, où il affirmait que « la religion et la morale ont des liaisons trop étroites pour qu'on puisse jamais faire contraster leurs principes fondamentaux. »

En même temps que la morale chrétienne, il contredit encore la morale rationaliste, en ce qu'il confère aux passions une

1. Fin de la même pensée.
2. Pensée IV, p. 6.
3. Pensée V, p. 6-7.
4. Formey niera la réalité de cette opposition : « L'anéantissement des passions est un dogme fanatique, qui n'a rien de commun avec la vraie religion, avec la doctrine du fils de Dieu » *(O. c.*, p. 17).

valeur en quelque sorte absolue, indépendante de la considération de leurs objets. Les deux points de vue sont bien opposés dans les critiques que certains contemporains adressèrent à Diderot, à propos du passage même qui nous occupe :

Dire qu'il n'y a que les grandes passions qui élèvent aux grandes choses, écrit Formey, c'est ne pas pousser plus loin la distinction des idées. Car enfin une grande passion n'est autre chose qu'un mouvement violent de l'âme vers quelque objet. Mais avant que d'avoir déterminé cet objet, et sa proportion avec la véhémence du mouvement qui porte l'âme vers lui, peut-on affirmer qu'il en résultera quelque chose de grand ? [1]

Et un autre critique dira de façon peut-être plus claire :

La règle universelle, et peut-être la seule, de toutes les passions, la seule au moins que la raison et la religion autorisent, c'est de les proportionner à la qualité des objets qui les fait naître... Ce n'est donc pas la modération ou la violence des passions qui les rend plus ou moins recommandables, mais c'est l'application que l'on en fait aux objets auxquels elles se rapportent. Les circonstances décident leur mérite apparent ou réel...

Et encore :

Ce qui fait la grandeur ou le bonheur de l'homme, n'est pas d'avoir des *passions fortes* pour quelque objet que ce soit. C'est plutôt de savoir les diriger proportionnellement au mérite de l'objet. Ce n'est donc pas entre elles, si elles sont fortes, qu'il faut chercher à établir *une harmonie*, qui prévienne tout *désordre* : ce serait plutôt le moyen de les rendre incompatibles. Mais c'est entre elles et leur objet, et tout sera dans la règle [2].

Au total, on voit ce que les *Pensées philosophiques* nous apportent de nouveau : Diderot pose désormais nettement sa morale comme affranchie du dogme, et même comme allant à l'encontre

1. *Pensées raisonnables opposées aux pensées philosophiques, avec un essai de critique sur le livre intitulé Les Mœurs* (Berlin, 1749), p. 5-6.

2. *Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les pensées philosophiques* [par Polier de Bottens] (Rouen, 1747), p. 13, 15, 17.

de la morale chrétienne. La rupture est consommée. D'autre part, tandis qu'il fait une grande place aux mobiles de sentiment, il laisse dans l'ombre la part qui peut revenir à la raison dans la conduite de la vie [1].

Dans les ouvrages suivants, composés ou publiés jusque vers 1750 : *La promenade du sceptique* (écrit en 1747), *la Suffisance de la Religion naturelle* (1747), *les Bijoux indiscrets* (1747), la *Lettre sur les Aveugles* (1749), nous pouvons encore glaner quelques indications, plus rares, et plus dispersées.

Notons d'abord combien Diderot reste ferme dans sa foi à l'expérience. Il y a dans les *Bijoux indiscrets* — livre qui, malgré son obscénité, est un conte philosophique plutôt qu'un pur roman, — un chapitre [2] intitulé : *Le meilleur peut-être et le moins lu de cette histoire.* Diderot y montre le sultan Mangogul, voyageant en rêve « dans la région des Hypothèses ». Il se promène, en compagnie de Platon, parmi les rêveurs qui s'adonnent aux spéculations métaphysiques, quand tout à coup il voit paraître « un énorme colosse ; sa tête touchait aux cieux ; ses pieds se perdaient dans l'abîme, et ses bras s'étendaient de l'un à l'autre pôle. Il secouait de la main droite un flambeau dont la lumière se répandait au loin dans les airs, éclairait au fond des eaux, et pénétrait dans les entrailles de la terre ».

Quelle est, demandai-je à Platon, cette figure gigantesque qui vient à nous ? — Reconnaissez l'expérience, me répondit-il, c'est elle-même. — A peine m'eut-il fait cette courte réponse, que je vis l'expérience approcher, et les colonnes du Portique des Hypothèses

1. Voir encore ce passage des *Bijoux Indiscrets* (I, p. 189, 1re éd.) où, supposant que l'âme peut habiter diverses régions du corps, Mirzoza dit : « Si l'âme se fixe dans le cœur, elle formera les caractères sensibles, compatissants, vrais, généreux, si, quittant le cœur pour n'y plus revenir, elle se relègue dans la tête, alors elle constituera ceux que nous traitons d'hommes durs, ingrats, fourbes et cruels ». Cf. *Réfut. de l'Homme*, Œ., II, 338. « La tête fait les hommes sages ; le diaphragme les hommes compatissants et *moraux* » (langage que D. croit plus scientifique).

2. Ch. I, 29 (1re éd., t. I, p. 203 sq).

chanceler, ses voûtes s'affaisser, et son pavé s'entr'ouvrir sous nos pieds [1].

Que d'ailleurs cette méthode fût applicable en morale, et valût mieux que les plus belles théories, c'est ce que prouve un passage — plus plaisant, il est vrai, que sévère, — où le sultan Mangogul déclare :

Les épreuves que j'ai faites de ma bague m'ont rendu grand moraliste. Je n'ai ni l'esprit de La Bruyère, ni la logique de Port-Royal, ni l'imagination de Montaigne, ni la sagesse de Charron ; mais *j'ai recueilli des faits qui leur manquaient peut-être* [2].

C'est cette méthode d'observation qui mène Diderot à concevoir le caractère relatif des notions morales. Les commandements de la morale sont relatifs d'abord aux lieux, ils varient dans l'espace ; et cette diversité prouve qu'ils procèdent, non de la raison universelle, mais de la coutume :

Fondés sur des conventions arbitraires, — dit le philosophe au fanatique « aveugle », — c'est l'ouvrage de vos premiers guides et non celui de la raison, qui, étant commune à tous les hommes, leur eût en tout temps et partout indiqué la même route, prescrit les mêmes devoirs et interdit les mêmes actions. Car pourquoi les aurait-elle traités plus favorablement pour la connaissance de certaines vérités spéculatives que pour celle des vérités morales ? Or tous conviennent, sans exception, de la certitude des premières ; quant aux autres, du bord d'une rivière à l'autre, de ce côté d'une montagne à l'opposé, de cette borne à celle-ci, du travers d'une ligne mathématique, on passe du blanc au noir [3].

Bientôt, dans la *Lettre sur les Aveugles*, Diderot montrera comment nos idées morales aussi bien que nos idées métaphysiques dépendent de la constitution de notre corps :

Comme je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale,

1. P. 209-10. Cf. *Pensées philos.*, XVIII, 1re éd., p. 26.
2. I, ch. 22, p. 135.
3. *Promenade du sceptique*, Œ., I, 223.

et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps, je me mis à questionner notre aveugle sur les vices et les vertus [1].

Il découvre ainsi que les aveugles, s'ils ont une grande aversion pour le vol, ne font pas grand cas de la pudeur, et n'ont guère de penchant à la compassion ; car ils sont peu capables de se représenter la douleur d'autrui. Donc « toutes nos vertus dépendent de notre manière de sentir, et du degré auquel les choses extérieures nous affectent .... »

Ah ! que la morale des aveugles est différente de la nôtre ! que celle d'un sourd différerait encore de celle d'un aveugle ! et qu'un être qui aurait un sens de plus que nous, trouverait notre morale imparfaite, pour ne rien dire de pis ! [2]

Ainsi Diderot, dans cette *Lettre*, dégage et met en pleine lumière la relation qui lie notre morale à notre constitution mentale et même à notre constitution physique ; mais il ne part de là que pour en affirmer la relativité, à l'encontre des dogmatiques intempérants qui la croient affranchie du temps et de l'espace, de toutes conditions terrestres. Nous le verrons au contraire, plus tard, chercher dans cette même direction, c'est-à-dire dans la nature corporelle de l'homme, la base solide et immuable où appuyer cette « morale universelle », dont déjà nous avons pu pressentir en lui le besoin.

Une chose est sûre cependant : Diderot veut fonder la morale en dehors de toute considération métaphysique, de toute hypothèse sur l'au-delà ; c'est que sa tâche est bornée à la vie présente, à cette vie d'ici-bas, dont avec intensité ils ressent la valeur :

J'aime la vie. Je ne suis pas assez mécontent de mes parents, de mes amis, de la fortune et de moi-même pour la mépriser. La philosophie, qui nous apprend à la quitter de bonne grâce, ne nous défend

1. *Lettre sur les aveugles...* 1re éd., 1749, p. 37-8.
2. *Ibid.*, p. 41-2.

pas d'en connaître le prix. Je veux donc vivre, du moins tant que je continuerai d'être heureux... [1]

C'est ce sentiment vif du prix de la vie qui enlève à ses yeux toute force persuasive au *pari* de Pascal, dont, après bien d'autres, il semble à l'époque assez préoccupé [2]. Car les plaisirs à quoi on nous conseille de renoncer, nous en éprouvons à chaque instant la réalité, la solidité, tandis que l'existence d'outre-tombe qu'on nous demande de leur préférer n'est pour nous qu'une idée :

Mets dans la balance le présent dont je jouis, et l'avenir douteux que tu me promets, et décide qui doit l'emporter [3].

D'ailleurs, à Pascal, Diderot conteste le principe même qui est le nerf de toute sa dialectique : la chute, dont l' « absurdité » éclate pour quiconque voit les choses de sang-froid. [4]

Aussi, quelle folie que l'ascétisme ! Et Diderot part en guerre contre les macérations, « la haire », le « cilice », la « discipline », qui « par la vie purgative conduisent à l'illuminative et de là à l'unitive » [5]. Tous ces exercices sont sans effets sur l'âme :

Ton amour-propre que tu crois dompté par cette barbare exécution y trouve son compte et se replie sous ta discipline.

Au reste, même pour qui admettrait l'hypothèse théologique, ils sont absurdes en leur principe :

(Dieu) est souverainement heureux. S'il se suffit à lui-même, comme tu dis, à quoi bon tes vœux, tes prières et tes contorsions ? Ou il connaît d'avance ce que tu désires, ou il l'ignore absolument, et, s'il le connaît, il est déterminé à te l'accorder, ou à te le refuser. Tes importunités n'arracheront point de lui ses dons, et tes cris ne les hâteront pas [6].

1. *Lettre d'un citoyen zélé à M. D. M., maître en chirurgie*, 1748, *Œ.*, IX, 213-14.
2. *Promenade du sceptique*, *Œ.*, I, 222-3, 249.
3. *Ibid.*, I, 249.
4. *Suffisance de la relig. nat.* [1747], I, 263.
5. *Promen. du sceptique*, I, 224.
6. *Ibid.*, 225.

Que de contradictions, quand on y réfléchit !

(Dieu) auteur et moteur de tous les êtres, et bon et sage, comme on le publie, n'aurait-il mis en nous tant de sensations agréables, que pour nous affliger ? On dit qu'il n'a rien fait en vain, et quel est donc le but des besoins et des désirs qui les suivent, sinon d'être satisfaits ? [1]

Cherchons donc notre bonheur ici-bas, sûrs d'obéir ainsi aux ordres de la Nature, et de son auteur, si jamais il existe.

Au soin du bonheur personnel, se joint cette préoccupation, cet amour du bien public, qui est au XVIII[e] siècle la forme que revêt le plus fréquemment le patriotisme. C'est là chez Diderot mieux qu'une idée de moraliste, une règle de vie et un besoin du cœur. Ayant exposé, dans une *lettre à M. D. M., maître en chirurgie* (1748), quelques idées au sujet de la querelle [2] qui divisait, vers le milieu du siècle, médecins et chirurgiens, il termine sur quelques phrases qui touchent par leur accent de sincérité et semblent comme la contre-partie du mot célèbre de Fontenelle :

Voilà, Monsieur, quelles sont mes idées... Je ne regretterai pas les instants employés à vous en faire part, si elles vous persuadent du moins que je suis un bon citoyen, et que tout ce qui concerne le bien de la société et la vie de mes semblables est très intéressant pour moi. Quand il s'agit de leur bonheur, l'amour-propre n'est plus écouté, et j'aime mieux hasarder une idée ridicule, que d'étouffer un projet utile[3].

Nous voici arrivés à la fin de cette période préparatoire, où se dessinent les grandes directions que suivra la réflexion de Diderot. Dès maintenant nous pouvons prévoir que sa morale, naturaliste et antichrétienne, pénétrée d'esprit expérimental, faisant appel aux puissances de sentiment plutôt qu'aux motifs rationnels, — visera à réaliser à la fois, et, s'il se peut, l'un par l'autre, le bonheur de l'individu et le bien de la société. Mais, si les grandes tendances sont déjà formées, auxquelles obéira cette

1. *Promen. du sceptique*, p. 249.
2. Sur son importance, voir par ex. le *Mercure de France*, avril 1746, p. 114.
3. *Œuvres*, t. IX, p. 223.

pensée, ce qui, jusqu'à ce jour, frappe le philosophe, c'est surtout le changeant, le relatif des actes et des idées : Diderot n'a pas encore découvert la notion fondamentale, constante, sur laquelle fonder ce caractère d'universalité que nous l'avons vu reconnaître déjà implicitement à la morale.

Aussi, à l'époque où nous sommes, on ne saurait dire que Diderot soit en possession d'une doctrine arrêtée, qu'il n'eût eu, s'il lui plaisait, qu'à développer de façon déductive : nous avons vu [1] que, de son propre aveu, sa pensée n'a jamais atteint cette cohérence et cette fixité. Il a dit du Voltaire de soixante ans :

> Le vieillard ne s'enrichit plus, il vit de son bien, sa récolte est faite, ses greniers sont pleins [2].

Cette remarque, si juste quand on la rapporte au patriarche de Ferney [3], ne saurait s'appliquer aussi pertinemment à Diderot lui-même. Tandis qu'il avancera en âge, les circonstances, les événements de sa vie, l'expérience des hommes offriront à son attention telle ou telle question morale : sa réaction sentimentale, ou l'effort de sa réflexion, l'amèneront à réviser, à approfondir ou à compléter en plus d'un point sa pensée, qui ne cessera ainsi de se mouvoir et de s'enrichir : « l'homme meurt, a-t-il écrit, lorsque son éducation est à peine achevée [4] », et il nous confesse que, le lisant à soixante-cinq ans, « à l'âge où l'on ne se corrige plus », il a encore profité dans Senèque [5].

C'est cette pensée complexe, et comme en perpétuelle élaboration — mais plus une peut-être qu'on ne le dit —, dont nous allons essayer de retracer l'image d'ensemble, d'après les vues fragmentaires que Diderot nous en a laissées.

1. Cf. Introduction, page 5.
2. *Réfut. de l'Homme*, II, 362.
3. Cf. G. Lanson, *Revue de Paris*, 1er août 1908, p. 5-10 : « Après 1756... Voltaire est fait ; il n'acquiert plus ; il ne change plus, il a 62 ans. »
4. *Essai sur Claude et Néron*, III, 385.
5. *Ibid.*, III, 372.

CHAPITRE III

LES NOTIONS DE PSYCHOLOGIE, PRÉLIMINAIRES A LA MORALE DE DIDEROT.

« Quelle notion précise peut-on avoir du bien et du mal, du beau et du laid, du bon et du mauvais, sans une notion préliminaire de l'homme ? » [1]

Si Diderot n'a nulle part défini précisément cette notion de l'homme — de l'homme qui est, pour le moraliste, « le premier objet à connaître » [2] —, il est pourtant facile de mettre au jour les idées fondamentales de psychologie qui conditionnent toute sa doctrine morale : empirisme ; — relation primitive, et nécessaire, entre l'organisation physique de l'homme et sa moralité ; — déterminisme.

Diderot écrit dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* :

> L'homme n'apporte en naissant ni connaissances, ni réflexions, ni idées ; ... sans les sensations, nous n'aurions ni la connaissance de Dieu, ni celle du bien et du mal moral ; en un mot, il n'y a aucun principe, soit de spéculation, soit de pratique, inné [3].

Cette conviction, exprimée là avec toute netteté, et en termes qui volontairement se réfèrent à Locke, dont l'influence s'exerça sur lui dès l'origine [4], conduit Diderot à rejeter la théorie d'origine

1. *Salon de 1767*, XI, 124.
2. *Ibid.*
3. I, 450.
4. Cf. ch. VIII, p. 260 sq.

anglaise, et assez en faveur à l'époque, d'un instinct moral qui nous serait inné [1]. Il ne nie pas les faits où cette doctrine peut trouver une apparence de preuve, mais il en rend compte d'autre façon : par l'expérience, qui explique fort bien la genèse de ce prétendu sens moral.

Croire, avec Hutcheson, Smith et d'autres, que nous ayons un sens moral propre à discerner le bien et le beau, c'est une vision dont la poésie peut s'accommoder, mais que la philosophie rejette. Tout est expérimental en nous [2].

On discute la question au Grandval, et Diderot est amené à dire son avis :

On me demanda ce que j'en pensais. Je répondis que ce sixième sens, que quelques métaphysiciens avaient accrédité en Angleterre, était une chimère ; que tout était expérimental en nous et que nous apprenions dès la plus tendre enfance ce qu'il était de notre intérêt de cacher ou de montrer. Lorsque les motifs de nos actions, de nos jugements, de nos démonstrations, nous sont présents, nous avons ce qu'on appelle la science ; quand ils ne sont pas présents à notre mémoire, nous n'avons que ce qu'on appelle goût, instinct et tact [3].

Ainsi l'instinct moral, « le tact de la vertu » [4] n'est en réalité qu'un savoir dont l'origine, comme de tout savoir, est expérimentale ; mais il se distingue de la science véritable en ce que les expériences dont il condense les résultats ne nous sont plus présentes. Diderot répète à plus d'une reprise cette explication, qui vaut également pour ce qu'on appelle le goût, le tact ou l'instinct esthétique ; — et qui nous découvre même la vraie nature du fameux *démon* de Socrate [5]. Rien donc ne serait plus faux que de soutenir, comme faisait l'évêque d'Auxerre dans son mande-

1. Je ne vois aucun texte qui autorise à penser avec M. Cru [*o. c.*, p. 134] que D. ait jamais fait sienne la théorie de l'innéité.
2. *Salon de 1767*, XI, 25.
3. A Mlle Volland, 4 oct. 1767, XIX, 259.
4. *Salon de 1767*, XI, 90.
5. *Id.*, 2 sept. 1762, XIX, 116 ; *Essai sur la peint.*, X, 519 ; cf. XI, 293 ; XVII, 242-3 ; II, 24 ; III, 300 ; III, 313, 314 ; I, 471.

ment, « que les premières règles de l'équité et de la justice nous sont connues par une lumière intérieure, qu'elles ne nous sont point acquises, et que nous les apportons en naissant, gravées dans nos cœurs [1]. »

Cependant Diderot n'admet point que l'esprit de l'enfant qui vient au monde soit comme une page blanche que l'expérience couvrirait au hasard, une terre vierge où il n'y eût qu'à semer pour récolter ensuite : dans la querelle posthume qu'il fait à Helvétius, un de ses principaux griefs, c'est que l'auteur de l'*Esprit* ait soutenu cette thèse sans restriction.

Au moment où l'enfant se détache des flancs de la mère et s'ouvre les portes de la vie, il y entre sans idées et sans passions [2].

Tel est le sentiment d'Helvétius ; pour Diderot, c'est presque le contraire qui est le vrai. L'homme en naissant n'a rien de formé, rien d'achevé, rien de complet ; mais il apporte des prédispositions, des virtualités, — prédispositions et virtualités morales autant qu'intellectuelles, — qui commandent son développement futur, et qui, étroitement liées à son organisation, sont aussi comme l'expression psychique du tempérament. L'homme dès le premier jour a une nature ; nier cela, c'est fermer les yeux à l'expérience. L'enfant naît « sans idées, il est vrai ; mais avec une disposition propre à en concevoir, à en comparer, à en retenir certaines avec plus de goût et de facilité que d'autres. Sans passions exercées, je l'ignore ; sans passions prêtes à se développer, je le nie ; avec une pente égale à toutes sortes de passions, je crois que je pourrais le nier [3]. » La chose apparaît clairement à quiconque observa des enfants au berceau :

N'apporte-t-on pas en naissant des goûts, des aversions, ne prononce-t-on pas dès le commencement qu'un enfant est glouton, colère,

1. *Apologie...*, I, 471.
2. *De l'Homme*, IV, 1.
3. *Réfut. de l'Homme*, II, 378-9.

impatient, triste, maussade, gai ? L'un en ouvrant les yeux pleure ; l'autre, à peine le voile de son berceau est-il levé, a-t-il vu la lumière, qu'il sourit, qu'il agite ses petites mains, qu'il tend ses bras à sa nourrice... [1]

Ainsi chacun de nous, dès la naissance, apporte certaines dispositions congénitales (ne disons pas innées). De ces dispositions, quelle est, avant toute culture, la qualité morale ? A cela, Diderot, dans un passage intéressant de la *Réfutation d'Helvétius*, répond qu'on ne peut pas répondre : la question en effet ne doit point se poser de façon abstraite et générale, pour toute l'espèce, elle ne peut être résolue que par l'observation des cas individuels :

L'homme est-il bon ou méchant en naissant ? Si l'on ne peut donner le nom de bon qu'à celui qui a fait le bien, et le nom de méchant qu'à celui qui a fait le mal, assurément l'homme en naissant n'est ni bon ni méchant. J'en dis autant de l'esprit ou de la sottise. — Mais l'homme apporte-t-il en naissant des dispositions organiques et naturelles à dire et faire des sottises, à se nuire à lui-même et à ses semblables, à écouter ou négliger les conseils de ses parents, à la diligence ou à la paresse, à la justice ou à la colère, au respect ou au mépris des lois ? Il n'y a que celui qui n'a jamais vu deux enfants en sa vie, et qui n'entendit jamais leurs cris au berceau, qui puisse en douter. L'homme ne naît rien, mais chaque homme naît avec une aptitude propre à une chose [2].

Ces aptitudes, ces penchants, il y a chance pour que l'enfant les tienne, — héritage tantôt précieux, tantôt funeste, — des ancêtres :

Si l'on considère jusqu'où les enfants ressemblent quelquefois à leurs parents, on ne doutera guère qu'il n'y ait des penchants héréditaires. Ces penchants nous portent-ils à des choses honnêtes et louables, on est heureusement né ; à des choses déshonnêtes et honteuses, on est malheureusement né [3].

1. *Œ.*, IV, 25 ; cf. IV, 98 : « On est bien ou mal né... La nature nous dispose à un rôle ou à un autre ».
2. II, 406.
3. *Enc.*, art. Habitude, XV, 71.

En tout cas, ces penchants, qui varient en qualité et en force avec chacun de nous, ces penchants que nous tenons sans doute de nos parents, ils sont — et c'est le point capital pour Diderot, — liés au tempérament physique ; notre morale est ainsi dans la dépendance étroite de notre organisation : nous naissons avec un certain caractère parce que nous naissons avec un certain corps.

Cette idée, nous l'avons trouvée déjà dans la *Lettre sur les Aveugles* : Diderot y est resté fidèle toute sa vie, et nous le verrons dans sa maturité en développer toutes les conséquences. Pour donner un exemple facile à vérifier, il écrit :

> On naît fort ou faible. Tout étant égal d'ailleurs, l'homme né fort est moins enclin à la justice, qui lie les bras nerveux, que le faible qu'elle protège et dont elle fait la force... J'ai fait cette réflexion pour montrer que l'amour ou l'antipathie pour certaines vertus avait sa source dans l'organisation [1].

Mais c'est une vérité générale, un fait d'expérience, que « nos vices et nos vertus tiennent de fort près à nos organes. »

> L'aveugle qui ne voit pas les formes de l'homme qui souffre ; le sourd qui n'entend pas ses cris ; celui qui a la fibre raide et racornie, et qui n'a que des sensations obtuses ; celui qui manque d'imagination et ne peut se rappeler le spectacle des événements passés, ne peuvent être doués ni d'une grande commisération, ni d'un goût bien exquis de la bonté et de la beauté, ni d'un violent amour de la vérité [2].

Par cette liaison étroite de notre organisation et de notre moralité se traduit dans l'homme la loi de nécessité qui, selon Diderot, gouverne la nature entière.

Cette conviction — que tout est nécessaire — se fait jour dans ses écrits sous deux formes : l'une proprement fataliste, et mythologique en quelque sorte ; — tandis que l'autre, — qui nous

1. *Réf. de l'Homme*, II, 367 ; cf. II, 279.
2. *Eléments de physiologie*, IX, 334-5 ; cf. IX, 359.

intéresse plus immédiatement, — est l'affirmation du déterminisme psychologique.

Parfois Diderot personnifie cette Nécessité à laquelle toutes les parties du grand Univers sont également soumises ; il emprunte volontiers aux anciens leur notion d'une destinée supérieure aux hommes en les guidant, bon gré mal gré, vers le terme qu'elle leur a fixé. Les mortels lui apparaissent alors comme

d'humbles marionnettes
Dont le fil est aux mains de la Nécessité.

Il parle à Mme Necker « des caprices du vieillard qui dispose, de dessous la noire pelisse qui l'enveloppe, de tous les événements de ce monde, qui nous voit aller et qui rit ... »[1] Il écrit à Mlle Jodin :

Nous sommes tous dans la main du destin qui nous promène à son gré ...[2]

Et à de Vaines :

Vous avez, comme toutes les autres marionnettes de ce monde, un fil recourbé en haut de votre tête, et... le bout de ce fil est entre les mains du vieux Brioché qui vous promène à son gré[3].

C'est le même *leit-motiv* qui court à travers tout le roman de *Jacques le Fataliste* : l'homme s'agite, et la destinée le mène où il est écrit qu'il doit aller.

Cette croyance fataliste ne va pas sans entraîner chez Diderot

1. D. à Mme Necker, 6 sept. 1774, dans d'Haussonville, *Le salon de Mme Necker*, I, 174.

2. 10 février 1769, XIX, 408.

3. 19 sept. 1770, dans *Annales de la Soc. de Chaumont*, I, 114. Cf. à Mlle Volland, 17 sept. 1761, XIX, 48 : « Les Cacouacs ? c'est ainsi qu'on appelait l'hiver passé tous ceux qui appréciaient les principes de la morale au taux de la raison, qui remarquaient les sottises du gouvernement, et qui traînaient Brioché le père, le fils et l'abbé dans la boue. Il ne vous manque plus que de me demander ce que c'est que *Brioché*. C'est le premier joueur de marionnettes qui ait existé dans le monde... » Cf. encore XIX, 409 : « Entre toutes les marionnettes de la Providence, vous êtes une de celles dont elle secoue le fil d'archal qui l'accroche d'une manière si bizarre... »

des conséquences morales qu'il nous serait assez difficile de rattacher aux courants directeurs de sa doctrine ; c'est une sorte de résignation stoïcienne aux coups de la destinée, une disposition à accepter sans vains murmures les événements que nous ne pouvons ni prévoir ni éviter.

Soumettons-nous à l'ordre universel, dit le maître de Jacques, lorsque nous perdons nos amis, comme nous nous y soumettrons lorsqu'il lui plaira de disposer de nous ; acceptons l'arrêt du sort qui les condamne, sans désespoir, comme nous l'accepterons lorsqu'il se prononcera contre nous [1].

Diderot cite volontiers, et il invite Falconet à répéter avec lui la prière que les Stoïciens faisaient au Destin : « O Destin, conduis-moi où tu voudras, je suis prêt à te suivre, car tu ne m'en conduirais et je ne t'en suivrais pas moins, quand je ne le voudrais pas » [2].

De là une attente tranquille du coup suprême : la mort. Cette idée que tout se fait par nécessité est « bien propre à nous consoler de la brièveté de la vie et à nous résigner à la quitter » [3]. Elle rendait le maître de Jacques doux envers la mort d'autrui ; elle nous aidera à subir la nôtre avec calme, et sans révolte, car, « on ne se révolte pas contre les ordres que l'on voit s'exécuter si nécessairement et si universellement » [4]. Ce sera donc notre suprême consolation, de songer que, « si la vie est une chose mauvaise, la raison qui nous soumet à ses travers en est du moins une bonne » [5].

Mais ce fatalisme n'est que la transposition en langage théologique — ou mythologique — d'une idée qui a chez Diderot une valeur vraiment expérimentale et scientifique.

1. *Jacques le Fatal.*, VI, 55 ; cf. 167.
2. 10 déc. 1765, XVIII, 85 ; cf. IV., 98. — T. III, p. 451, D. conseille à la comtesse de Forbach d'inculquer à son fils la « fermeté... qui le résignera à sa destinée, et qui l'élèvera au-dessus des revers ».
3. IX, 463 (1771).
4. A Mlle Volland, 23 sept. 1762, XIX, 136.
5. A la même, 25 août 1759.

Il croit au déterminisme de nos actions, parce qu'il croit à l'identité du monde physique et du monde moral, que trop souvent l'on se figure séparés par une cloison étanche, mais qui ne sont au vrai qu'une seule et même réalité. A lui comme au maître de Jacques, « la distinction d'un monde physique et d'un monde moral lui semblait vide de sens [1] » ; car « le monde moral est tellement lié au monde physique, qu'il n'y a guère d'apparence que ce ne soit une seule et même machine » [2].

Ainsi, « il n'y a qu'une sorte de causes à proprement parler ; ce sont les causes physiques. Il n'y a qu'une sorte de nécessité ; c'est la même pour tous les êtres, quelque distinction qu'il nous plaise d'établir entre eux, ou qui y soit réellement » [3]. La même détermination qui règne dans la nature entière, la même « loi de nécessité qui s'exécute sans dessein, sans effort, sans intelligence, sans progrès, sans résistance dans toutes les œuvres de la nature » [4], gouverne aussi bien l'âme de l'homme, — quelle qu'en soit la nature, — que ce que nous appelons l'univers matériel ; et dans l'âme aussi bien la volonté que l'entendement :

La volonté n'est pas moins mécanique que l'entendement. Un acte de la volonté sans cause est une chimère [5].

Car il importe de bien établir la distinction « du volontaire, et

1. *Jacques le Fataliste*, VI, 180.
2. *Dieu et l'homme*, IV, 93. — Cf. *Paradoxe*, éd. Dupuy, p. 96 : « Les grands poètes dramatiques surtout sont spectateurs assidus de ce qui se passe autour d'eux dans le monde physique et dans le monde moral — Qui n'est qu'un. » — On serait tenté de négliger l'article *Liberté* de l'*Encyclopédie* pour les raisons qu'a dites John Morley : « Il ne peut avoir dit sa pensée, mais seulement ce que les gens au pouvoir l'obligeaient à présenter comme sa pensée. Nous pouvons être sûrs qu'une lettre à un ami a plus de chances de contenir son opinion réelle qu'un article publié dans l'*Encyclopédie* » *(Did. and the Encyclopaedists*, I, 237-8). Mais cet art. est fort important ; on peut prouver par des rapprochements de textes que la doctrine des « Spinozistes », que D. feint de combattre, en réalité il la fait sienne. Cf. ch. VIII, p. 339 sq.
3. A Landois, 29 juin 1756, XIX, 436.
4. *Salon de 1767*, XI, 103.
5. *Eléments de physiologie*, IX, 351 ; cf. *ibid.*, IX, 272-3.

de la liberté, qu'on ne confond que trop souvent avec le volontaire » [1]

Contre cette raison scientifique, on invoque la prétendue évidence du sentiment intérieur : elle n'est qu'illusion [2] ; et même, la liberté telle qu'on la décrit dans l'école forme un concept contradictoire : car cette liberté imaginaire n'est à peu près réalisée que par le fou, c'est-à-dire l'homme nécessité par excellence :

La jouissance d'une liberté qui pourrait s'exercer sans motifs serait le vrai caractère d'un *maniaque* [3].

Et voici la formule où Diderot condense son idée du déterminisme absolu :

Dans l'homme qui réfléchit, enchaînement nécessaire d'idées ; ... dans l'homme qui agit, enchaînement d'incidents, dont le plus insignifiant est aussi contraint que le lever du soleil. Double nécessité, propre à l'individu, destinée ourdie depuis l'origine des temps jusqu'au moment où je suis [4].

Par suite, « si nous étions mieux instruits, nous verrions toujours que tout ce qui est, est comme il doit être, et qu'il n'y a rien d'indépendant, ni dans les extravagances des hommes, ni dans leurs vertus » [5].

Mais une telle affirmation n'est-elle pas la ruine de toute morale ? ne va-t-elle pas, au moins, incliner déjà dans une certaine direction la morale du « philosophe » ?

Évidemment le fait qu'on pose le déterminisme rigoureux de toutes nos actions et de toutes nos pensées attiendrait gravement

1. *Enc.*, art. Droit naturel, XIV, 297.
2. *Jacques le Fat.*, VI, 264-5.
3. *Ibid.*
4. *Réfut. de l'Homme*, II, 373. — Cf. II, 85, note 2.
5. *Enc.*, art. Éthiopiens, XIV, 531 ; cf. art. Fortuit, XV, 24 : « Fortuit, terme assez commun dans la langue, et tout à fait vide de sens dans la nature. Nous disons d'un événement qu'il est fortuit, lorsque la cause nous en est inconnue, que sa liaison avec ceux qui le précèdent, l'accompagnent ou le suivent, nous échappe, en un mot lorsqu'il est au-dessus de nos connaissances et indépendant de notre volonté ».

la morale courante qui place la valeur de l'individu dans l'intention ; au contraire elle fortifiera une doctrine qui met au premier plan la notion d'utilité sociale : conséquences opposées que Diderot a également mises en lumière.

Au premier point de vue, l'intention de celui qui agit ne peut être bonne ni mauvaise, louable ni blâmable ; elle est nécessaire ; « nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation, et à la chaîne des événements » [1].

Mais s'il n'y a point de liberté, il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme ; il n'y a ni vice ni vertu ; rien dont il faille récompenser ou châtier [2].

En un mot, il n'y a ni mérite ni démérite :

On est heureusement ou malheureusement né ; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie. — Et l'estime de soi ? et la honte ? et le remords ? — Puérilité fondée sur l'ignorance et la vanité d'un être qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessaire [3].

Ainsi Diderot accepte et adopte toutes les idées que dans l'*Encyclopédie* il affecte de condamner en les présentant comme les conséquences de la doctrine des Spinozistes :

Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien ou de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir, qu'un ressort de machine n'est responsable du mouvement qui lui est imprimé ; en ce cas, il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir... Encore une fois, ôtez la liberté ; vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite ; les récompenses sont ridicules et les châtiments sont injustes [4].

1. A Landois, XIX, 435.
2. *Ibid.*
3. *Rêve de d'Alembert*, II, 176.
4. *Enc.*, art. Liberté, XV, 501. Cf. déjà Du Puy, *Dialogues sur les plaisirs*, etc., 1717, p. 72 : « La disposition des organes et le tempérament ne sont-

Plus de vertu donc au jugement du vulgaire qui la fait consister dans la bonne disposition d'une volonté libre ; plus de morale. Mais nous échapperons à cette conclusion si nous considérons, non plus l'origine de l'action, sa source, mais son but, son résultat ; et si nous nous formons une idée saine de la vertu, « ce nom sacré, *dont la véritable notion est fondée sur l'utilité publique* » [1].

Car dès lors, si tous les agents sont égaux, toutes les actions ne sont point équivalentes : le bien de la société nous fournit le moyen et nous impose le devoir de distinguer entre elles ; d'encourager les unes, d'empêcher les autres. Les sanctions sont encore légitimes ; mais elles changent de caractère et de but : elles ne visent pas à faire expier l'action mauvaise, mais à empêcher le retour d'actes semblables ; elles regardent l'avenir et non le passé. Le nom de vertu, « il faut le transformer en celui de bienfaisance, et son opposé en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né... Et les récompenses et les châtiments ? Des moyens de corriger l'être modifiable qu'on appelle méchant, et d'encourager celui qu'on appelle bon » [2]. Car de ce qu'un être n'est pas libre, il ne faut pas conclure qu'il ne soit pas modifiable ; et au contraire :

> Quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie, c'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique [3].

ils pas le principal mobile de nos actions, et la source de toutes les vertus et de tous les vices ? — Si cela était, il n'y aurait ni vices ni vertus ; nos actions ne seraient dignes ni de punition ni de récompense. Un homme continent n'aurait pas plus de mérite à l'être, qu'à avoir la jambe bien faite, et le corps droit et bien formé ».

1. III, 113.

2. *Rêve de d'Alembert*, II, 176.

3. A Landois, XIX, 436. Cf. *Enc.*, art. Malfaisant, XVI, 57 : « S'il n'y a point de liberté, il n'y a plus que des hommes bienfaisants et des hommes malfaisants ; mais les hommes n'en sont pas moins modifiables en bien et en mal ; les bons exemples, les bons discours, les châtiments, les récompenses, le blâme, les louanges, les lois, ont toujours leur effet ; l'homme malfaisant est malheureusement né ».

Et même, « moins un être est libre, plus on est sûr de le modifier, et plus la modification lui est nécessairement attachée [1]. »

Ces notions sommaires de psychologie, — que nous aurons plus tard à compléter, — sont comme la préface nécessaire à la morale de Diderot, — une préface qui déjà nous permet de deviner un peu quel sera l'esprit de l'œuvre. — Mais une question se pose : Diderot possède-t-il vraiment une morale ? n'en a-t-il pas bien souvent nié pratiquement l'existence, affranchissant l'homme de toute régle, abandonnant au hasard — ou à la nécessité — la conduite de l'individu ? C'est ce problème préliminaire que nous devons aborder : que faut-il entendre par l' « immoralisme » de Diderot ?

1. *Enc.*, art. Modification, XVI, 120. Cf. *Ibid.*, art. Liberté, XV, 482 : « Les lois... sont d'autant plus utiles qu'elles ont nécessairement leurs effets. » — Bien loin d'admettre que la croyance au déterminisme dût détruire la moralité, Diderot montre que celle-ci peut fort bien subsister même dans l'hypothèse de Locke : *que la matière pense* ; — cette hypothèse qui séduisit Voltaire et qu'on sait que Diderot fait sienne (*Enc.*, art. Locke, XV, 524.)

CHAPITRE IV

DIDEROT « IMMORALISTE »
L'ANARCHISME ET L'INDIVIDUALISME NATURALISTE DE DIDEROT.

Taine semble ramener toute la morale de Diderot à ces deux points : libération de l'instinct : « le troupeau des appétits lâchés se rue en avant et renverse d'abord les barrières » ; anarchie sociale : « si le troupeau veut enfin manger à pleine bouche, son premier soin sera de fouler sous ses sabots les animaux mîtrés et couronnés qui le parquent pour l'exploiter. » Ainsi « retour à la nature, c'est-à-dire abolition de la société, tel est le cri de guerre de tout le bataillon encyclopédique » [1]. Taine illustre ce résumé par quelques citations prises des *Éleuthéromanes* ou du *Supplément au Voyage de Bougainville.*

Cette image, pour saisissante qu'elle soit, ne reflète ni fidèlement ni complètement la pensée du « philosophe ». Tâchons donc de voir ce qu'il faut entendre par l' « anarchisme », et « l'individualisme naturaliste » de Diderot, quelles nuances particulières ces idées revêtent chez lui, quelles limites en précisent ou en restreignent la portée.

I

Diderot a construit son *Utopie* ; il a tracé le tableau d'une humanité qui réalisât son rêve d'une vie heureuse et libre. Il en

1. *Anc. Régime*, in-8°, p. 287, 288, 289.

a dispersé les traits çà et là à diverses places de son œuvre ; mais, rencontrant un jour dans le *Voyage de Bougainville* les matériaux d'une image d'ensemble, il les a utilisés en les transformant, et il a logé cette peinture chez les sauvages du Pacifique. C'est surtout d'après ce *Supplément* que nous pouvons nous figurer l'état de nature, tel que l'a conçu Diderot ; et, négligeant les développements où se joue son imagination libertine et les idées accessoires qu'il mêle à son exposé — par exemple la négation de la légitimité de la conquête —, nous en noterons les éléments essentiels, pour tâcher ensuite d'en saisir la signification et la valeur.

Comment donc Diderot nous dépeint-il les hommes dans cet état de nature ?

Ils sont heureux [1]. Ils sont heureux parce qu'ils « suivent l'instinct de la nature » [2], sans subir aucune contrainte qui en arrête l'essor, sans non plus « franchir l'étroite limite du besoin », sans superposer aux exigences de l'instinct des « besoins superflus et factices » [3].

Nulle règle ne vient discipliner les manifestations de la nature ; c'est donc l'absolue liberté, l'anarchie au sens propre du mot : il n'y a pas de lois, pas de gouvernement. Le sauvage « n'entend rien à nos usages, à nos lois, ou il n'y voit que des entraves déguisées sous mille formes diverses, entraves qui ne peuvent qu'exciter l'indignation et le mépris d'un être en qui le sentiment de la liberté est le plus profond des sentiments ».

> L'enfant de la nature abhorre l'esclavage ;
> Il s'indigne du joug, la contrainte, l'outrage ;
> Liberté, c'est son vœu : son cri, c'est Liberté ! [4]

C'est aussi le communisme : « la funeste distinction du tien et du mien » est inconnue ; « tout est à tous » [5], les richesses, même

1. II, 203, 214.
2. *Id.*
3. II, 215.
4. *Eleuthéromanes*, IX, 14.
5. II, 203, 214.

les femmes [1]. Point de propriété, et, par conséquent, point de querelles et de guerres ; car « toute guerre naît d'une prétention commune à la même propriété » [2].

Ces hommes qui vivent dans l'anarchie et le communisme ne connaissent ni morale ni religion. Qu'en feraient-ils ? Ils sont innocents, puisqu'ils n'ont rien à convoiter ; et, s'ils ne conçoivent ce que c'est que vice et vertu, s'ils ignorent nos « chimériques notions » de pudeur et de convenances, s'ils ne qualifient pas les actions, toutes étant également naturelles, leurs mœurs, au total, sont « plus honnêtes et plus sages » que les nôtres.

Voilà l'esquisse que Diderot donne de l'état de nature. Il en a lui-même ramassé tous les traits dans une demi-page pleine de sens :

> Voulez-vous que je vous dise *un beau paradoxe* ? C'est que je suis convaincu qu'il ne peut y avoir de vrai bonheur pour l'espèce humaine que dans un *état* social où il n'y aurait ni roi, ni magistrat, ni prêtre, ni lois, ni tien, ni mien, ni propriété mobilière, ni propriété foncière, ni vices, ni vertus... [3]

C'est tout le problème de la civilisation que Diderot pose ici. Pour savoir comme il le résout, cherchons quelle est à ses yeux la signification de ce tableau.

Et d'abord, il n'y faut pas voir la description d'une société qui ait existé ou qui existe réellement ; ne chicanons donc pas Diderot sur la vraisemblance de sa peinture ; ne lui demandons pas si cette humanité primitive ne connaissait pas peut-être des *tabous* et des interdictions tout aussi strictes que de nos jours. Diderot songe si peu à nous retracer un état historique, qu'il en use fort librement avec le récit de Bougainville lui-même, selon

1. Cf. *Enc.*, art. Infidélité, XV, 216 : « Nous ne sommes pas dans l'état de nature sauvage où toutes les femmes étaient à tous les hommes, et tous les hommes à toutes les femmes ».

2. II, 211. Cf. *Enc.*, art. Bacchionites, XIII, 407 : « Après avoir banni d'entre eux les distinctions funestes du tien et du mien, il leur restait peu de choses à faire pour n'avoir plus aucun sujet de querelles, et se rendre aussi heureux qu'il est permis à l'homme de l'être ».

3. VI, 439.

qui « l'inégalité règne à Taïti avec une cruelle disproportion » et « l'absence de gouvernement n'y est qu'apparente ». Diderot le dit en propres termes : « cet état social est diablement idéal » [1]. Il a conscience de nous présenter non une image des faits, mais une construction de son esprit. Il définit cet état comme la limite à laquelle on aboutirait, dans la direction opposée à celle vers quoi tend la société réelle où il vit [2].

Mais cet état, ainsi décrit théoriquement, le philosophe le tiendrait-il pour désirable, le considérerait-il comme un idéal pratique ? Non certes, et le vague même de sa description en est la preuve : quand il veut proposer un plan de gouvernement, ses indications se font plus précises et plus détaillées ; il tient un compte plus attentif des obstacles du réel ; car il connaît trop « la distance immense d'un philosophe systématique, qui arrange le bonheur d'une société sur son oreiller, et d'une grande souveraine qui, du matin jusqu'au soir, rencontre au moindre bien qu'elle projette des obstacles de toutes les couleurs que l'expérience seule des choses apprend à connaître et que le pauvre philosophe n'a pas fait entrer en calcul » [3].

Ainsi, pas plus qu'il ne prétend décrire un état historique, — quoique souvent il localise sa peinture « intemporelle » chez les barbares de l'antiquité et chez les sauvages exotiques, — Diderot ne nous propose là une forme d'existence vers quoi il voudrait nous ramener. Son véritable idéal, il ne le voit ni dans la société de son temps, ni dans cette société « de nature » ; et, quand il les

1. VI, 439, à la suite du fragment cité plus haut. Cf. *Enc.*, art. Luxe, XVI, 8 : « Pour faire éviter à l'homme les inconvénients du luxe, on a voulu le replacer dans les bois et dans un certain état primitif *qui n'a jamais été et ne peut être* ».

2. Il semble même indiquer que ces deux états extrêmes, pour opposés qu'ils soient dans leur essence, ne laissent pas d'offrir une certaine analogie dans les résultats pratiques : à Venise, « des maîtres ombrageux et jaloux de leur sécurité se sont occupés de tenir [l'homme] dans — l'abrutissement », et : « Il n'y a nulle part moins de lumières acquises, moins de morale artificielle et moins de vices et de vertus chimériques. » C'est là « une espèce de dédommagement de la servitude » (*Suppl.*, II, 248).

3. *Diderot et Cath.*, *II*, 309.

confronte, il n'aperçoit guère de raisons bien décisives pour que son cœur s'intéresse à l'une plutôt qu'à l'autre.

Certes, au point de vue de la moralité, l'état de nature semble bien être supérieur à l'état civilisé.

(La civilisation a) subtilisé les vices, raffiné l'art du crime, et de là vient que l'on voit assez souvent chez les nations policées des forfaits dont on ne trouve point d'exemple chez les sauvages. Les Grecs, avec toute leur politique, avec toute leur érudition et avec toute leur jurisprudence, n'acquirent jamais la probité que la nature toute seule faisait reluire parmi les Scythes [1].

Si l'on allègue la barbarie et les forfaits des primitifs, Diderot répondra qu'il « aime mieux un crime atroce et momentané qu'une corruption policée et permanente, un violent accès de fièvre que des taches de gangrène » [2].

Toutefois cette considération ne suffit pas à déterminer les préférences de Diderot.

(Ou bien) celui qui méditera profondément la nature de l'état sauvage et celle de l'état policé se convaincra bientôt que le premier est nécessairement un état d'innocence et de paix, et l'autre un état de guerre et de crime ; bientôt il s'avouera qu'il se commet et qu'il doit se commettre plus de scélératesses de toute espèce, en un jour, dans une des trois grandes capitales de l'Europe, qu'il ne s'en commet et qu'il ne s'en peut commettre en un siècle dans toutes les hordes sauvages de la terre [3].

Mais la vraie supériorité de l'état de nature sur l'« état policé » est plus virtuelle que réelle : l'homme dans cet état n'est pas *bon*, puisqu'il est innocent, puisqu'il ignore vices et vertus [4] ; il offre seulement un terrain vierge, propice à la culture morale, au rebours du civilisé, en qui il faudrait détruire tant de choses avant que de remplacer. C'est ce que Diderot montre bien quand il dit :

1. *Enc.*, art. Société, XVII, 142.
2. *Enc.*, art. Scythes, XVII, 110.
3. *Réfut. de l'Homme*, II, 287.
4. Sur cette distinction, relevée à propos de Rousseau, cf. Schinz, *Revue du XVIII^e s.*, déc. 1913.

... qu'à ne considérer que la morale, ils (les hommes) seraient peut-être moins éloignés du bien, s'ils étaient restés sous l'état simple et innocent de certains sauvages. Car rien n'est si difficile que de déraciner des préjugés invétérés et sanctifiés. Pour celui qui projette un grand édifice, il vaut mieux une aire unie qu'une aire couverte de mauvais matériaux entassés sans méthode et sans plan, et malheureusement liés par les ciments les plus durables, ceux du temps, de l'usage, et de l'autorité des souverains et des prêtres. Alors le sage ne travaille qu'avec timidité, court plus de risque, et perd plus de temps à démolir qu'à construire [1].

Ainsi le théoricien qui vit, en Diderot, côte à côte avec l'observateur soucieux de l'expérience [2], regrette dans l'homme de nature cette table rase où il n'aurait qu'à écrire son code moral ; mais de toute façon, cet état, même s'il dut exister, ne serait qu'une étape provisoire de l'histoire humaine, non pas le terme où il faudrait s'arrêter [3].

Après qu'on a ainsi comparé, au point de vue de la moralité, les deux états de civilisation et de nature, la question reste entière [4]. Essayons de poser le problème autrement, et demandons-

1. *Fragment inédit.* — Cf. à Falconet, 6 sept. 1768, XVIII, 277 : « C'est de là que naît la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de donner des mœurs à aucune contrée de l'Europe. Le pays où il y aura le moins de choses faites sera le plus avancé. J'aimerais mieux avoir à policer des sauvages que des Russes, et des Russes que des Anglais, des Français, des Espagnols ou des Portugais. Je trouverais au moins chez les premiers l'aire à peu près nettoyée ».

2. Cf. P. Villey, sur *La lettre des Aveugles*, *Revue du XVIII*e *s.*, déc. 1913.

3. Et même il va plus loin. Dans un passage — isolé il est vrai — de *Claude et Néron*, il montre, avec un souci rationaliste des droits de la pensée, que l'état civilisé a seul permis à l' « âme » de se dégager de la servitude du « corps » ; sans d'ailleurs attribuer à l'un ou à l'autre une supériorité de valeur, il semble admettre que par là l'état de société marque un progrès moral : « Il me semble que, dans la nature, le corps est le tyran de l'âme, par les passions effrénées et les besoins sans cesse renaissants, et qu'au contraire, dans l'état de société, il n'en est ni l'esclave ni le tyran : ce sont deux associés qui se commandent et s'obéissent alternativement. Quand j'ai mangé, je médite, et quand j'ai médité, il faut que je mange ».

Allusion peut-être au passage connu de Rousseau : « l'homme sauvage, quand il a dîné, est en paix avec toute la nature, et l'ami de tous ses semblables ». — Éd. Hachette, I, 134.

4. « Donc l'état sauvage est préférable à l'état policé ? *Je le nie.* Il ne

nous : « La félicité serait-elle le lot de la barbarie, et la misère celui des temps policés ? » [1]

A y bien réfléchir, il paraît difficile d'apercevoir un avantage sensible en faveur de l'un ou l'autre état.

L'homme sauvage est-il plus ou moins heureux que l'homme policé ? Peut-être n'est-il pas donné à l'homme d'étendre ou de restreindre la sphère de son bonheur ou de son malheur [2].

Ce n'est pas à dire que tous les hommes soient également heureux ; une telle affirmation serait évidemment contraire à l'expérience ; mais, si l'on considère des sociétés humaines à des stades divers de l'évolution, on découvre que la somme totale de bonheur est à peu près égale de l'une à l'autre :

La somme des biens et des maux est variable pour chaque individu ; mais le bonheur ou le malheur d'une espèce animale quelconque *a* sa limite qu'elle ne peut franchir [3].

Diderot limite ici son affirmation aux divers groupes humains ; il demeure à l'intérieur de l'espèce. Ailleurs il va plus loin et soutient qu'entre les diverses espèces, — pour autant qu'une comparaison est possible, — le bonheur semble être également réparti :

Voulez-vous que je vous dise une idée vraie ? C'est qu'il est tout à fait indifférent d'être homme ou lapin. Le bonheur peut varier entre les individus d'une même espèce ; mais je crois qu'il est le même d'une espèce à l'autre. Couvrez-vous de poil, mettez-vous à quatre pattes, jouissez sous quelque nom et quelque métamorphose que ce soit de votre conformation animale, et, dédaignant les plaisirs qui ne sont pas faits pour vous, ne les concevant même pas, vous vous en tiendrez à ceux qui vous sont propres [4].

suffit pas de m'avoir démontré qu'il y a plus de crimes [dans l'état policé], il faut encore me démontrer qu'il y a moins de bonheur » (*Réfut. de l'Homme*, II, 287).

1. *Claude et Néron*, III, 260.
2. VI, 456-7 ; cf. VI, 445 ; et *Salon de 1767*, XI, 93, au bas.
3. *Supplément au voyage*, II, 248.
4. VI, 439.

En tout cas, une chose est sûre : quel que soit le degré de civilisation de leurs membres, — « naturels » parfaitement dénués de culture, ou « policés » au dernier point du raffinement, — les divers ensembles humains détiennent à peu près la même quantité de bonheur. Ainsi, qu'il compare, pour la moralité ou pour le bonheur, les hommes de l'état policé et ceux de l'état de nature « brute et sauvage ». Diderot n'aperçoit de part ni d'autre une supériorité bien évidente ; tout finit par s'équivaloir.

Quoique l'état de l'espèce humaine soit dans une vicissitude perpétuelle, sa bonté et sa méchanceté sont les mêmes, son bonheur et son malheur circonscrits par des limites qu'elle ne peut franchir. Tous les avantages artificiels se compensent par des maux, tous les maux naturels par des biens [1].

Diderot essayera cependant de mettre les deux états en parallèle à un dernier point de vue. Il s'agit de « trouver une commune mesure à ces deux conditions, et il y en a une ; c'est la durée » [2]. « La vie moyenne de l'homme sauvage est-elle plus ou moins longue que celle de l'homme policé ? » [3]. Diderot a répondu, et plus d'une fois, et toujours dans les mêmes termes :

La durée moyenne de la vie de l'homme policé excède la durée moyenne de la vie de l'homme sauvage. Tout est dit [4].

A cet égard donc, c'est l'état civilisé qui nettement l'emporte. Mais cette supériorité est le seul avantage marqué que l'un des deux états présente sur l'autre ; et, sans en méconnaître la valeur aux yeux de qui pense que la vie présente est son objet à elle-même, on peut juger que Diderot n'a guère de raison bien

1. *Enc.*, art. Hobbisme, XV, 122-3.
2. VI, 455.
3. VI, 457.
4. *Réfut. de l'Homme*, II, 411 ; cf. VI, 457 ; et encore *Supplément au Voyage de Bougainville*, II, 248 : « Je ne doute pas que la vie moyenne de l'homme civilisé ne soit plus longue que la vie moyenne de l'homme sauvage ».

décisive pour opter entre la pure nature et l'extrême civilisation, — encore qu'il incline plutôt de ce côté [1].

Son idéal à lui se meut entre ces deux limites, à distance à peu près égale de l'une et de l'autre. Il rêve d'une société où le but de tout groupe humain — la lutte contre la nature extérieure hostile [2] — serait atteint sans être dépassé, où l'homme jouirait des commodités de l'existence, sans qu'il s'encombrât de superfluités. Cette *aurea mediocritas* qu'il loue après les anciens [3], et où il voit le bonheur pour lui-même, sinon pour les siens [4], il la voudrait voir réaliser par la société tout entière :

> Si le bonheur de l'individu dans la société est placé dans l'aisance, entre la richesse extrême et la misère, le bonheur de l'espèce n'aurait-il pas aussi son terme d'heureuse médiocrité entre la masse énorme de nos superfluités et l'indigence étroite de l'homme brut [5] ?

Mais en fait, par un progrès vraisemblablement fatal [6], ce stade heureux de l'évolution humaine, nous l'avons dépassé. Que faire donc ? Regretter ce qui fut ; mais non détruire ce qui est, ce qui sans doute devait être forcément. Et avec un sens profond des réalités et des possibilités historiques :

> Je ne pense pas, dit-il, — comme Rousseau [7] —, qu'il fallût détruire

1. Je songe surtout au passage de la *Réfutation d'Helvétius*, II, 411 : « Vous préférez donc l'état sauvage à l'état policé ? », etc. Mais ce passage fait partie d'une apostrophe à Rousseau, et Diderot a pu se laisser entraîner par sa haine contre son ancien ami.

2. Cf. IV, 48.

3. Cet idéal est aussi, au moins théoriquement, celui d'Helvétius. Cf. notamment *de l'Homme*, section VIII, ch. 3.

4. Inconséquence dont il s'accuse avec bonne grâce dans une lettre à Sartine (cf. *Revue du XVIII^e siècle*, mars 1914).

5. *Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe*, VI, 447.

6. Diderot a montré l'impossibilité de s'arrêter à mi-chemin sur la route de la civilisation : « Ces philosophes (Rousseau, etc.), apologistes de l'ignorance, devraient bien s'expliquer nettement. Nous veulent-ils brutes, stupides, sans aucune règle de mœurs, sans aucune loi ? Ils n'oseraient le dire. Permettent-ils quelque progrès à l'esprit humain ? En ce cas, qu'ils fassent donc des clauses, qu'ils nous marquent la limite de lumière compatible avec notre bonheur et qu'ils nous indiquent notamment le moyen d'enrayer et de s'y fixer ».

7. Il semble que Diderot se méprenne ici sur le sens de la pensée de

nos sociétés quand on le pourrait ; mais je suis convaincu que l'industrie de l'homme est allée beaucoup trop loin et que, si elle se fût arrêtée beaucoup plus tôt et qu'il fût possible de simplifier son ouvrage, nous n'en serions pas beaucoup plus mal... Je crois qu'il y a un terme dans la civilisation, un terme plus conforme à la félicité de l'homme en général et bien moins éloigné de la condition sauvage qu'on ne l'imagine ; mais comment y revenir quand on s'en est écarté ? Comment y rester quand on y serait ? Je l'ignore. Hélas ! l'état social s'est peut-être acheminé à cette perfection funeste dont nous jouissons, presque aussi nécessairement que les cheveux blancs nous couronnent dans la vieillesse [1].

Il semble que nous apercevions mieux maintenant la signification de cet « état de nature » que Diderot nous a décrit ; et que nous voyions comment il peut y montrer un état de bonheur parfait, et en même temps indiquer qu'il n'est point possible, et, en somme, guère désirable de rétrograder en ce sens. Peut-être trouvera-t-on sa pensée un peu flottante ; en tout cas on ne saurait expliquer cette incertitude en disant qu'elle ait évolué : presque tous les textes dont nous avons fait état sont à peu près contemporains et se placent vers 1772, époque où ces problèmes paraissent hanter l'esprit de Diderot [2].

C'est qu'au vrai Diderot, quand il nous peint l'état de nature, ne prétend pas nous donner autre chose qu' *un beau paradoxe* [3]. C'est sous cet aspect déjà, si on l'en croit, qu'il voyait les choses

Rousseau. Si pour lui la société n'est pas naturelle, c'est-à-dire si elle n'est pas impliquée dans la notion de l'homme, si elle ne dérive pas d'une nécessité intérieure à l'individu, elle ne fut pas moins rendue nécessaire par les circonstances. Aussi Rousseau refuse-t-il de détruire la société : « Quoi donc ! faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer. — Quant aux hommes semblables à moi... ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres... » Et l'idéal social de Rousseau, ce n'est pas l'état de nature, mais la vie simple de Rome et de Sparte (1er discours), des patriarches de la Bible ou des sauvages de l'Amérique *(Discours sur l'Inégalité)*. Idéal assez proche en somme de celui de Diderot.

1. *Réfutation de l'Homme,* II, 431-2.
2. VI, 439 (non daté).
3. *Ibid.*

en 1749, lors de la fameuse visite que lui fit Rousseau à Vincennes; l'éloge du primitif n'était à ses yeux qu' « un mauvais paradoxe », « un jeu d'esprit » [1]. Mais quelle vérité cache ce paradoxe, et quel précepte le conte veut-il faire passer ? Ce n'est pas, même sous forme fantaisiste, l'expression de son idéal, la révélation d'une forme de société que nous devrions espérer et souhaiter de voir se réaliser, ce n'est point cela que Diderot nous apporte. Mais ce que nous pouvons saisir là, traduite surtout dans les oppositions qui les heurtent l'une à l'autre, c'est la réaction de la sensibilité et de l'âme entière du « philosophe » au contact de la société de son temps.

État d'âme complexe où se mêlent la sympathie et l'aversion.

Ce qu'éprouve Diderot, c'est d'abord une lassitude, physique en quelque sorte, de la vie urbaine où étouffe sa robuste nature de fils du forgeron langrois ; il aspire alors à une existence plus aérée et plus champêtre. C'est aussi le dégoût des mille conventions, sociales et mondaines, qui compliquent la vie et auxquelles les moralistes autorisés [2] semblent attacher même importance, même valeur qu'aux prescriptions les plus impérieuses de la conscience. Et le plébéien qu'est Diderot, qu'il veut être, songe avec regret à la jeune simplicité de la vie primitive : « la vie sauvage est si simple, et nos sociétés sont des machines si compliquées ! » [3] Il semble qu'il y ait un aveu dans ce qu'il nous dit quelque part, et qu'il ait éprouvé à quelque degré le sentiment qu'il exprime :

> Il est des âmes au fond desquelles il reste je ne sais quoi de sauvage, un goût pour l'oisiveté, la franchise et l'indépendance de la vie primitive. Ils se sentent toujours étrangers dans les villes ; ils y promènent un secret dégoût qui cesse par intervalles, mais qui ne tarde pas à

1. II, 285, *Réfut. de l'Homme*.
2. C'est surtout frappant chez les moralistes de la 1re moitié du siècle : Toussaint, *Mœurs*, 1748 ; Duclos, 1751 ; — Moncrif, *Essai sur la néces*. *et les moyens de plaire* ; Mme de Puisieux, *Caractères*.
3. *Supplément au Voyage*, II, 212.

renaître, et qui renaît parfois au milieu des distractions les plus violentes et les plus agréables [1].

A cette société, Diderot reproche encore de produire mille besoins factices, sans créer les moyens d'y satisfaire [2] ; de gêner par des formalités ridicules la satisfaction de l'instinct le plus impérieux, d'avoir si bien perverti la nature que « la femme devînt la propriété de l'homme » [3], de susciter des crimes raffinés et des méchancetés hypocrites, des « noirceurs » calculées, et de dissimuler tout cela sous le perpétuel mensonge du langage ; de détruire jusqu'à cette « bonhomie » qui devrait régner dans les relations familiales. Surtout, — et c'est le grief capital, nous le verrons, celui où se résument tous les autres, — il déplore que l'art social, emprisonnant de mille liens la spontanéité de la nature, ôte à chaque individu son originalité, son caractère, pour le rendre conforme, ainsi « pétri et maniéré » [4], à un modèle banal et conventionnel qui n'a plus rien de fort ni de vraiment personnel ; — toutes les institutions, en un mot, tendant à opprimer « l'homme naturel » sous « l'homme artificiel ».

Alors, las de cette société dont il sent l'artifice et l'insincérité, où les conversations ne sont « qu'un tissu d'expressions fausses, insensées et basses, où il n'y a plus ni franchise, ni bonhomie, où un père appelle sa fille Mademoiselle, où les cérémonies publiques n'ont rien d'auguste, la conduite domestique, rien de touchant et d'honnête, les actes solennels, rien de vrai » [5], — où tout est convention et rien n'est spontané, — il rêve d'une contrée où la vie serait plus simple, plus mêlée à celle de la nature, plus innocente, plus indépendante aussi, — où l'amour serait libre, et la durée des unions bornée au désir de chacun. Et de cette vie primitive, la vue des forêts, même en peinture, éveille en lui la nostalgie : il s'écrie :

1. *Réfutation de l'Homme*, II, 434.
2. *Enc.*, art. Besoin, XIII, 428.
3. II, 243.
4. *Ibid.*
5. *De la poésie dramatique*, VII, 372.

Voilà la vraie vie, le vrai séjour de l'homme ! Tous les prestiges de la société ne pourront jamais en éteindre le goût. Enchaînés, dans l'enceinte étroite des villes, par des occupations ennuyeuses et de tristes devoirs, si nous ne pouvons retourner dans les forêts, notre premier asile, nous sacrifions une portion de notre opulence à appeler les forêts autour de nos demeures... Là nous allons contrefaire un moment le rôle du sauvage,; esclaves des usages, des passions, jouer la pantomime de l'homme de la Nature [1].

Remarquons-le déjà : alors même qu'il instruit le procès de la société où il vit, et qu'il aspire à s'en échapper, Diderot ne fait que traduire de façon plus consciente et plus analysée, plus exclusive aussi et plus absolue, des désirs de vie simple et de vie plus libre qui étaient ceux de plus d'un homme en son temps. Et en effet son état de nature n'est point un état de dispersion, où tous les hommes seraient comme autant de Robinsons isolés les uns des autres ; c'est un *état social*, il le dit expressément, différent seulement en complication, non en essence, des sociétés où nous vivons.

Mais cette société même qu'il critique, Diderot fait mieux que de se résigner à y vivre ; il l'aime, et profondément.

« Ah ! Monsieur, qu'on est heureux dans la société ! » écrivait-il, prisonnier à Vincennes, avec un désir qui s'avive de ne pouvoir se satisfaire [2]. Et on peut lui appliquer, avec plus de justesse encore peut-être, ce qu'il dit joliment de Rousseau :

Il a beau fermer la fenêtre de son ermitage qui regarde la capitale, c'est le seul endroit du monde qu'il voie. Au fond de sa forêt, il est ailleurs, il est à Paris [3].

Ces contradictions du sentiment, on les observe, parfois, qui se manifestent en pleine lumière ; ainsi, dans la lettre que du

1. *Salon de 1767*, XI, 112.
2. Requête à Berryer, dans Bonnefon, *Diderot prisonnier à Vincennes*, *Revue d'hist. litt.*, 1909, p. 215.
3. *Salon de 1765*, X, 417.

château d'Isle le « philosophe » envoie à Mlle Volland, le 23 août 1759 :

Voyez, lui dit-il, ce que peut sur moi le séjour des champs : je suis content de ce que j'écris ; ou plutôt j'écris et je suis content ; et je sens qu'à la ville, au lieu de me livrer aux charmes de la nature, je m'occuperais de la nuance subtile qui distingue les expressions : hypocrisie, fausseté.

Oui bien ! mais tournons la page ; nous l'apercevons qui se hâte vers Paris, « Paris qui, malgré tout le mal que j'en pense et que j'en dis, est pourtant le séjour du bonheur pour moi » [1].

Odi et amo : en dépit de toutes les querelles qu'il lui fait, il aime la société de son temps, jusque dans ses raffinements qu'il goûte avec délices ; il aime le bien-être, les commodités qui font ressentir plus délicatement la douceur de vivre. Et il part de là pour opposer, avec une verve humoristique et un peu caricaturale, l'évidence de ses goûts à ce qu'il feint d'être la doctrine de Rousseau :

Je n'aimerais le gland, ni les tanières, ni le creux des chênes. Il me faudrait un carrosse, un appartement commode, du linge fin, une fille parfumée, et je m'accommoderais volontiers de tout le reste des malédictions de notre état civilisé [2].

Il va même jusqu'à dire, cette fois avec un accent passionné qui nous le fait soupçonner de dépasser sa vraie pensée :

Oui ! Monsieur Rousseau, j'aime mieux le vice raffiné sous un habit de soie que la stupidité féroce sous une peau de bête. J'aime mieux la volupté entre les lambris dorés et sur la mollesse des coussins d'un palais, que la misère pâle, sale et hideuse étendue sur la terre humide et malsaine et recélée avec la frayeur dans le fond d'un antre sauvage [3].

1. XVIII, 388-9. Le contexte prouve que ce n'est pas là une simple formule de politesse.
2. A l'abbé Le Monnier, lettre non datée, XIX, 372.
3. *Réfutation de l'Homme*, II, 411-12 .

A lire de tels passages, et sans songer à mettre en doute la sincérité de Diderot, — car être sincère n'est pas nécessairement être simple, c'est, pour une âme complexe, se révéler à nous dans la diversité de ses tendances, — on s'explique le mot peu compréhensif, mais raisonnable de Formey :

Ces Messieurs veulent fronder tous les usages de nos sociétés et jouir de tous leurs avantages [1].

Diderot aime l'exquise sociabilité de son temps, ces libres conversations, ces réunions de causeurs qui font pour lui l'attrait du Grandval ou de la Chevrette, — où il se livre tel qu'il est, en toute sincérité, à l'aise et sans plus de gêne que lorsqu'il est enveloppé de la vieille robe de chambre familière. Jamais il n'a éprouvé cette timidité inquiète qui tourmentait Jean-Jacques dans le monde parisien et qui fut sans doute à quelque degré une cause de sa misanthropie.

Il l'aime encore, cette société, parce qu'elle seule rend possible le développement et l'existence même des « lumières », des sciences, des arts qui embellissent la vie.

Ah ! mon cher politique, écrit-il à John Wilkes, les sciences et les arts nous quittent ! Si leur naissance montre un peuple qui soit de la barbarie, leur progrès, un peuple qui s'achemine à la grandeur, leur splendeur un peuple éclairé, puissant et florissant, leur mépris, leur indigence et leur dégradation doivent marquer un peuple qui descend et qui s'en retourne à la stupidité et à la misère [2].

Comme l'élève du maître de clavecin, il pense que, s'il fallait « déserter les villes », et « se disperser dans les forêts », ce serait un sacrifice bien dur que « de casser les instruments de musique, de brûler les tableaux, de briser les statues... [3] »

Enfin, — motif accessoire peut-être, mais qui ressort assez

1. *Nouvelles littéraires de Berlin*, art. de juillet-déc. 1773, sur la collection complète des œuvres philosophiques, littéraires et dramatiques de M. Diderot, cité par Tourneux, *Diderot et Catherine II*, p. 531.
2. 14 novembre 1771, dans Cru, *Diderot as a disciple...*, p. 477.
3. *Leçons de clavecin*, XII, 339.

évidemment de ce que nous avons cité déjà, — il aime cette société parce qu'il n'aime pas, ou qu'il n'aime plus Rousseau. Toutes ses déclarations pour la société sont des déclarations contre Rousseau, qui vit seul et veut que les hommes vivent seuls [1] ; c'est pour diminuer Rousseau qu'il affirme « que la préférence de l'état sauvage sur l'état civilisé n'est qu'une vieille querelle réchauffée, qu'on avait fait cent fois avant lui l'apologie de l'ignorance, contre le progrès des sciences et des arts » [2], et c'est encore contre Rousseau qu'il conclut quand il écrit :

Quoi qu'en disent J.-J. Rousseau et les fanatiques ennemis des progrès de l'esprit humain, il est difficile de lire l'histoire des siècles barbares de quelque peuple que ce soit, sans se féliciter d'être né dans un siècle éclairé et chez une nation policée [3].

Cet amour sincère, profond, que Diderot éprouve malgré tout pour la société de son temps, nous permettra d'expliquer les conclusions modérées où aboutit sa critique, pourtant sévère, de l'institution sociale.

Mais auparavant il nous faut voir ce que serait l'individu dans l'état idéal que Diderot nous a décrit.

II

Dans cet état social à la fois et anarchique, « où il n'y aurait ni roi, ni magistrat, ni prêtres, ni lois, ni vices, ni vertus » [4], quelle serait la loi de développement de l'individu ? quelle différence — et quelle supériorité sans doute — cette société idéale offrirait-elle sur les sociétés où nous vivons ?

1. *Claude et Néron*, III, 216 ; et sa sortie contre Timon le misanthrope, *Enc.*, art. Socratique, XVII, 166 : « Cet homme crut qu'il fuyait la société de ses semblables parce qu'ils étaient méchants ; il se trompait ; c'est que lui-même n'était pas bon... Timon... va, le cœur rempli d'orgueil, d'ennui et de fiel, s'enfoncer dans une forêt ».
2. *Claude et Néron*, III, 95.
3. XVII, 495-6.
4. VI, 439.

Quoique les hommes vécussent là en groupe, chacun d'eux serait pratiquement isolé, n'aurait à tenir compte que de soi et à se conformer à sa nature individuelle. C'est bien pour cela qu'une morale pour lui serait à la fois inutile et inconcevable ; car nous verrons Diderot déclarer en propres termes : « les obligations de l'homme isolé me sont inconnues » [1]. Dès lors le seul point de vue d'où l'on puisse apprécier, juger sa conduite sera un point de vue esthétique : cette conduite, ces actions vaudront qui manifesteront le plus purement les caractères qui pour Diderot sont les meilleurs ingrédients de la beauté : originalité, unité, énergie. L'homme qui réunirait ces qualités suprêmes (et qui soutiennent d'intimes rapports), réaliserait un type accompli de beauté, non pas morale, mais de beauté naturelle, — l'exemplaire d'une nature développant librement toutes ses puissances.

De ce que serait cette humanité, nous pouvons nous faire quelque idée si nous considérons certains êtres qui, dans nos sociétés, semblent avoir conservé un peu de la spontanéité de l'état de nature, ou encore si nous laissons retentir en nous ces « mots de caractère » dont l'involontaire franchise échappe à la vivacité d'une conversation et qui révèlent l'unité profonde d'un caractère, comme si l'être primitif apparaissait tout à coup brisant la prison où l'enferment « la coutume et l'usage » : c'est ce qu'essaye de faire Diderot dans sa « Satire première sur les caractères et les mots de caractère... etc. » et dans sa « Satire seconde », le *Neveu de Rameau*. Cette parenté de dessein qui fait le lien entre ces deux œuvres, s'éclaire d'un jour singulier, si on se rappelle un passage curieux de l'article *Encyclopédie* :

Il importe quelquefois de faire mention des choses absurdes ; mais il faut que ce soit légèrement et en passant, seulement pour l'histoire de l'esprit humain qui se dévoile mieux dans certains travers singuliers que dans l'action la plus raisonnable. Ces travers sont, pour les moralistes, ce qu'est la dissection d'un monstre pour l'historien de la

1. *Fragment inédit.*

nature : elle lui sert plus que l'étude de cent individus qui se ressemblent. Il y a des mots qui peignent plus fortement et plus complètement que tout un discours... [1]

Ainsi, à voir ces hommes, à ouïr ces paroles, — qui, à notre époque, nous frappent comme des anachronismes ou des « monstres », — nous avons l'impression de remonter soudain dans « l'histoire de l'esprit humain », jusqu'à ce stade primitif, — idéal à la fois et peut-être historique, — où chacun développait librement et dans toute leur force les tendances naturelles, déterminées par l'organisation qu'il apporta au monde.

De là, d'abord, plus d'originalité. N'étant point modelé et « pétri » dans le moule commun par la société, chacun conserverait ce caractère unique qu'il tient de la nature : c'est ainsi qu'un bohême anarchiste, un inadapté comme le Neveu de Rameau, sait plaire à Diderot, malgré qu'il en ait, et encore qu'il prétende « n'estimer pas ces originaux-là ». Il s'intéresse à cette sorte de gens, « parce que leur caractère tranche avec celui des autres, et qu'il rompent cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ont introduite. S'il en paraît un dans une compagnie, c'est « un grain de levain qui fermente et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle » [2].

Car cette « individualité naturelle », — comme Diderot l'appelle d'un mot tout neuf alors [3] — elle a pour lui son prix, sa valeur en elle-même. Helvétius a beau le nier sottement : la nature fit les hommes différents de caractère comme de tempérament, sinon par les éléments qui les forment, par les passions qui les constituent, au moins par la proportion de ces éléments, par l'énergie de ces passions. Eh bien ! au lieu de chercher à la ré-

1. XIV, 483.
2. *Neveu de Rameau*, p. 4-5, éd. Monval.
3. Ce mot, adopté par Diderot parce qu'il exprime une pensée qui lui tient au cœur, est absent en 1787 du *Dictionnaire* de Féraud ; et Hugo, dans la préface des *Chants du Crépuscule* (1835) dira encore : « L'auteur ne croit pas que son *individualité*, comme on dit aujourd'hui, en assez mauvais style... » Le 1er exemple cité par le *Dict. général* est de 1760.

duire, cultivons cette diversité, soyons nous-même; tâchons d'exister en plein relief, non comme la pâle copie d'un modèle imposé par la société, l'éducation, les usages :

Que fait un maçon quand il taille une pierre ? Il en ôte tous les accidents. C'est le symbole de l'éducation qui nous civilise, ôte à l'homme l'empreinte brute et sauvage de la nature, nous rend très agréables dans le monde, très plats dans un poème et sur la toile [1].

C'est ici l'artiste, — nous l'avons déjà observé, — qui parle en Diderot ; c'est en artiste qu'il apprécie dans le « caractère » ces « traits fermes, vigoureux et prononcés », sous lesquels il se figure le sauvage primitif [2]. Parlant à un éducateur selon le monde, il s'écrie :

Tous vos petits enfants semblent avoir été fondus dans le même joli moule. Nous voulons que les nôtres, sortis divers des mains de la nature, restent divers. Tu prépares des modèles à Boucher, nous en préparons à Van Dyck [3].

Très heureux qu'on puisse le prendre « pour une espèce d'original », il se félicite, au soir de la vie, « d'avoir pu conserver, en s'agitant sans cesse dans la société, quelques vestiges de la nature, et de se distinguer, par quelques côtés anguleux, de la multitude de ces uniformes et plats galets qui foisonnent sur toutes les plages » [4].

Il se réjouit quand il lui est donné de voir « un franc original, — ce qui arriverait plus souvent parmi les hommes si l'éducation d'abord, ensuite le grand usage du monde, ne les usaient comme ces pièces d'argent qui, à force de circuler, perdent leur empreinte » [5].

C'est donc, ici encore, avant tout une réaction de la sensibilité du « philosophe » contre la société et l'éducation de son

1. *Salon de 1765*, X, 390.
2. *Essai sur la peinture*, X, 487.
3. *Diderot et Catherine II*, 354.
4. *Claude et Néron*, III, 392.
5. *Jacques le Fataliste*, VI, 192. Cf. *Enc.*, art. Originalité, XVI, 179.

temps, qui suscite en lui cette tendance individualiste, dont on pourrait aussi bien retrouver l'expression chez Grimm, chez Mme du Deffand ou chez Julie de Lespinasse. Ah ! quelle profondeur d'ennui parfois dans certains salons où règne « cette uniformité si décente et si maussade qui donne à un cercle de femmes du monde l'air d'une douzaine de poupées tirées par des fils d'archal » [1]. Et comme une fausse note ferait plaisir à entendre dans cette harmonie trop parfaite ! Pour lui, Diderot n'entend pas se résigner à faire sa partie dans le concert ; il menace même à ce propos de se brouiller tout net avec Grimm :

Ces gens-là ne veulent pas que je sois moi ; je les planterai tous là, et je vivrai dans un trou [2] !

Au contraire, il félicite sa maîtresse d'avoir su garder quelques traits personnels parmi tant de physionomies tristement semblables :

J'aime mieux, lui écrit-il, votre surface anguleuse et raboteuse que le poli maussade et commun de tous ces gens du monde. Au milieu de leur bourdonnement sourd et monotone, si vous jetez un mot dissonant, il frappe et on le remarque [3].

Et il voudrait qu'on réformât en ce sens l'éducation :

Pas trop élever est une maxime qui convient surtout aux garçons, il faut un peu les abandonner à l'énergie de nature... Une tête ébouriffée me plaît plus qu'une tête bien peignée. Laissons-les prendre une physionomie qui leur appartienne [4].

Il faut que vous soyez vous, écrit-il à Falconet, et que je sois moi [5].

Et on peut soupçonner qu'il est un peu de l'avis de Rameau le Neveu quand il lui fait dire :

1. A Mlle Volland, 31 juillet 1762, XIX, 68.
2. *Id.*, 15 nov. 1768, XIX, 302.
3. *Id.*, 25 nov. 1760.
4. 25 juillet 1765, XIX, 159.
5. Sept. 66, XVII, 170.

Le point important est que vous et moi nous soyons, et que nous soyons vous et moi [1].

Même quand les préoccupations du moraliste l'emportent chez lui sur le souci artistique, il aime mieux une bonne personne de ne l'être pas à la façon de tout le monde :

Vous aimeriez beaucoup ma sœur ; c'est la créature la plus originale et la plus tranchée que je connaisse ; c'est la bonté même, mais avec une physionomie particulière [2].

Originalité, et par là même unité dans le caractère : « il n'y a rien de bien que ce qui est un » [3]. Ces hommes seront uns parce qu'ils se développeront tout d'une pièce, pousseront d'un jet, comme des productions naturelles, sans que nul artifice vienne les réduire, les élaguer, — ou au contraire greffer sur la souche primitive des branches adventices. Point de ces êtres hybrides dont l'éducation, les usages ont recouvert et travesti le caractère originel, — qui n'apparaît plus parfois que par les déchirures de cet habit tout fait.

Dans l'homme de l'état de nature idéal, point de ces bigarrures, de ces bariolages qui n'offrent qu'un spectacle de laideur, mais une unité qui est beauté. Diderot écrivant à M^lle^ Volland laisse « échapper » comme furtivement ce « petit bout de philosophie » :

Vous le savez, vous, ma Sophie ; vous le savez, vous, mon amie ; un tout est beau lorsqu'il est un, en ce sens Cromwell est beau, et Scipion aussi, et Médée, et Aria, et César, et Brutus [4].

Cyniquement, le Neveu de Rameau transporte cette idée dans la vie sociale actuelle et affirme que cette « unité de caractère » a sa plus grande valeur quand elle tend à la méchanceté :

S'il importe d'être sublime en quelque genre, c'est surtout en mal. On crache sur un petit filou ; mais on ne peut refuser une sorte de

1. *N. de R.*, p. 21.
2. 31 juillet 1709, XVIII, 366.
3. XVIII, 413.
4. 12 août 1759, XVIII, 376.

considération à un grand criminel. Son courage vous étonne. Son atrocité vous fait frémir. On prise en tout l'unité de caractère [1].

Et Diderot, s'il le contredit, c'est en se plaçant au même point de vue :

Mais cette estimable unité de caractère, vous ne l'avez pas encore. Je vous trouve de temps en temps vacillant dans vos principes. Il est incertain si vous tenez votre méchanceté de la nature ou de l'étude, et si l'étude vous a porté aussi loin qu'il est possible [2].

Ainsi, dans un caractère qui est un parce qu'il n'est que le libre épanouissement de la nature congénitale de l'homme, il y a toujours une valeur, quel que soit le but où tend cette activité. En ce sens Diderot s'écrie :

Voilà un méchant qui n'avait jamais fait de mal : puisse-t-il mourir bientôt !

Non point parce qu'ainsi il mourra sans avoir nui, mais parce qu'il y a là une puissance qui ne se réalise pas.

Mais ici encore gardons-nous d'être trop absolus, et sachons introduire des nuances : si c'est avant tout l'artiste qui entre en jeu dans cette appréciation, le moraliste y tient aussi un rôle, encore que plus discret ; ce que Diderot entend là par « unité de caractère », c'est ce qu'ailleurs il appelle « franchise et sincérité » [3], qualités primordiales à ses yeux.

1. P. 116.
2. *Ibid.*
3. Témoin ce passage d'une lettre à M^lle^ Volland, 31 oct. 1760 : « Ils prétendirent que, puisqu'il est impossible de rendre les hommes bons, il fallait au moins les forcer à le paraître. Je pensai, moi, que c'était anéantir la *franchise* et rendre une nation hypocrite. Cette question vaut bien la peine d'être creusée, et n'est pas aussi facile qu'elle le paraît d'abord » (XVIII, 533). Et encore ce que D. dit du Neveu de Rameau (p. 36) : « J'étais confondu... d'une perversité si generale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une *franchise* si peu commune ». — Cf. ce que lui dit M^me^ le Breton (XIX, 59-60) : « Quand je suis réservée, sérieuse, composée, c'est que je ne suis pas moi. J'ai un air d'église, un air du monde, un air de comptoir, un air de maîtresse, voilà ma vie grimacière ; ma vie réelle, mon vrai visage, mon allure naturelle, je la

D'autre part, cette appréciation purement esthétique, — prenons-là comme telle, — elle n'est vraiment de mise, selon Diderot, que dans cette société idéale et anarchique où, nous l'avons vu, il n'y a « ni vices ni vertus ». L'homme dans cet état n'ayant point de fin morale, — puisque, nous le verrons, toute fin morale est sociale, — on ne peut juger sa conduite que d'un point de vue purement formel. Mais, dès qu'on posera l'existence de la société et qu'on affirmera le devoir de la conserver, alors les choses changeront de caractère ; cette unité sera toujours bonne, mais seulement en tant que condition virtuelle d'une conduite morale : elle ne suffira pas à elle seule à fonder un jugement de valeur. C'est alors que Diderot écrira :

Si les actions sont conséquentes, la conduite est bonne ; si elles ne sont pas conséquentes, la conduite est mauvaise. Il est évident qu'il ne s'agit que d'une bonté ou d'une méchanceté virtuelle, et non morale. Pour que la conduite soit moralement bonne ou mauvaise, il faut que le but soit bon et honnête, ou déshonnête et mauvais : d'où il s'ensuit que la conduite virtuelle peut être mauvaise, quoique le but soit bon, et bonne, quoique le but soit mauvais [1].

Ainsi, dans l'état d'anarchie, la conduite reste purement « virtuelle », et on ne la peut juger qu'au point de vue de son unité interne.

Originalité ; *unité* ; *et enfin, énergie.* Dans cette société où chacun laisse croître librement les germes qui sont en lui, qui sont lui-même, assurément il y aura encore beaucoup de médiocres ;

prends rarement, mais c'est autre chose... Quand je suis moi avec les autres, il est rare que je ne m'en repente pas à l'église. Avec tout cela, les gens que j'aime le mieux, ce sont ceux avec qui je suis le plus sujette à revenir à ma malhonnêteté de nature ». — Besoin de sincérité là encore, avec les autres et avec soi-même, que la vie courante ne satisfait pas : Diderot a dû prêter pas mal de lui-même à celle qu'il fait parler.

Remarquons la liaison de ses idées : il condamne là l'individu qui détruit en soi l'unité de caractère en étouffant ce qu'il y a d'individuel dans sa nature ; de même il blâmera le stoïcien qui, lui, voudrait détruire ce qu'il y a de général dans la nature humaine, et ainsi en ruine encore l'unité (*Enc.*, art. Cyniques, XIV, 257).

1. *Encycl.*, art. Conduite, XIV, 205.

car « il est un phénomène constant dans la nature, c'est que les âmes fortes sont rares, que la nature ne fait presque que des êtres communs » [1] ; mais au moins les autres, ceux en qui la nature a mis une énergie non commune, ceux-là seront à même de la déployer toute ; celui qui apporte au monde des passions fortes, violentes, pourra leur donner libre cours, et par elles sentir fortement et agir énergiquement, sans être retenu par les conséquences possibles de ses actions, sans avoir à se demander s'il est poussé à de grandes folies ou à de grands héroïsmes.

J'ai de tout temps été l'apologiste des passions fortes ; elles seules m'émeuvent. Qu'elles m'inspirent de l'admiration ou de l'effroi, je sens fortement. Les arts de génie naissent et s'éteignent avec elles : ce sont elles qui font le scélérat et l'enthousiaste qui le peint de ses vraies couleurs. Si les actions atroces qui déshonorent notre nature sont commises par elles, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent. L'homme médiocre vit et meurt comme la brute... [2]

Diderot a une vraie haine pour ces âmes molles et ordinaires « dont il faut dire qu'il n'y a pas assez d'étoffe pour en faire d'honnêtes gens ou des fripons » [3]. Et il rappelle qu' « il est écrit dans l'Évangile : Malheur aux tièdes, parce que le Seigneur les vomira ! » [4] Pauvres êtres qui ne vivent que de la vie diminuée des ombres !

Au contraire, à l'homme de génie qui « est un dans la multitude » [5], il pardonne tout le mal qu'il a pu faire parce qu'il réalise en sa personne une plus forte image de l'homme. Voilà Racine :

S'il faut opter entre Racine méchant époux, méchant père, ami faux et poète sublime, et Racine bon père, bon époux, bon ami et plat honnête homme, je m'en tiens au premier. De Racine méchant

1. *Réfut. de l'Homme*, II, 393.
2. A Mlle Volland, 31 juillet 1762, XIX, 87.
3. A Mlle Volland, 18 oct. 1760, XVIII, 504. Cf. aussi 30 sept. 1740, XVIII, 467.
4. VIII, 477.
5. *Neveu de Rameau*, p. 8.

que reste-t-il ? Rien. De Racine homme de génie ? l'ouvrage est éternel... [1]

Cela vaut mieux que s'il eût été un brave homme bien ordinaire, accomplissant en conscience sa tâche quotidienne, modèle accompli de toutes les vertus bourgeoises, « identifié avec son comptoir, comme Briasson, ou avec son aune, comme Barbier, faisant régulièrement tous les ans un enfant légitime à sa femme, bon mari, bon père, bon oncle, bon voisin, honnête commerçant, mais rien de plus... » [2] Et voici de même Bacon, qui, dit-on, ne fut pas trop bon : il est préférable pourtant qu'il ait existé, plutôt que s'il ne fût jamais né : « il semble qu'il soit plus permis aux grands hommes d'être méchants ». [3]

Autant que ces passions fortes, actives, qui donnent à la volonté sa pleine vigueur et lui font briser toutes les résistances, Diderot exalte les grandes sensibilités, sources des grandes actions. Certes, c'est un « fatal présent » de nature que la sensibilité, et les grandes âmes passionnées seront forcément malheureuses dans une société comme la nôtre ; pourtant elles ne voudraient pas échanger les tourments de leur destinée contre « un bonheur très calme et très bourgeois » :

Il ne faut pas faire de poésie dans la vie. Les héros, les amants romanesques, les grands patriotes, les magistrats inflexibles, les apôtres de la religion, les philosophes à toute outrance, tous ces rares et divins insensés font de la poésie dans la vie, de là leur malheur... Il est d'expérience que la nature condamne au malheur celui à qui elle a départi le génie [4]. Je faisais en moi-même l'éloge de la médiocrité qui

1. A Mlle Volland, 31 juillet 1762, XIX, 87.
2. *Neveu*, p. 16.
3. *Encyclopédie*, art. Platonisme, XVI, 314.
4. N'est-ce pas déjà la philosophie du *Moïse* de Vigny ? — Cf. IV, 95 : « Il y a un grand mot à dire et une triste vérité sur le génie : c'est que l'homme à qui la nature l'a départi, et la femme qu'elle a douée de la beauté, sont deux êtres condamnés au malheur ; la femme par la séduction, le génie par l'ignorance et l'envie ». — Et cf. ce passage d'une lettre de Mlle de Lespinasse à Guibert, 23 oct. 1774 : « Il y a tel homme que la Nature a destiné à être grand et non pas à être heureux... Diderot a dit que la Nature, en formant un homme de génie, lui secoue le flambeau sur

met également à l'abri du blâme et de l'envie, et je me demandais pourquoi, cependant, personne ne voulait perdre de sa sensibilité et devenir médiocre [1].

Cependant, si l'on a égard aux satisfactions que peut apporter l'existence de chaque jour, « quelle différence... du génie et du sens commun, de l'homme tranquille et de l'homme passionné ! »

Heureux, mille fois heureux... M. Baliveau, capitoul de Toulouse ! C'est M. Baliveau qui boit bien, qui mange bien, qui digère bien, qui dort bien. C'est lui qui prend son café le matin, qui fait la police au marché, qui pérore dans sa petite famille, qui arrondit sa fortune, qui prêche à ses enfants la fortune ; qui vend à temps son avoine et son blé ; qui garde dans son cellier ses vins, jusqu'à ce que la gelée des vignes en ait amené la cherté, qui sait placer sûrement ses fonds ; qui se vante de n'avoir jamais été enveloppé dans aucune faillite, qui vit ignoré ; et pour qui le bonheur inutilement envié d'Horace, le bonheur de mourir ignoré, fut fait [2].

Et le « philosophe » se fâche que ce soient ces médiocres qui dans nos sociétés semblent avoir choisi la meilleure part, tandis que le malheur est le lot du génie parce qu'il est inadapté. Dans la société anarchique, au contraire, que décrit Diderot, il n'y aurait point d'adaptation nécessaire ; donc le génie, vivant, aussi bien que l'homme médiocre, conformément à sa nature individuelle, jouirait aussi du bonheur attaché à une existence où rien n'est antiphysique ». Par là serait réalisée la troisième valeur que Diderot place au sommet de l'échelle : énergie des passions, force du génie.

Faut-il donc, comme le fait M. von Voss, regarder Diderot à la lumière des théories de Nietzsche et se le figurer comme un philosophe aristocratique, élevant au-dessus du troupeau, asservi par sa médiocrité à la pratique des vertus sociales, le héros, l'homme de génie, affranchi de toute loi ? Ce serait là

la tête, en lui disant : « Sois grand homme, et sois malheureux » (Lettre inéd. dans Ségur, *M^lle de Lespin.*, ch. XIII).

1. *Salon de 1767*, XI, 125.
2. *Ibid.*, XI, 126.

méconnaître du tout au tout la pensée de notre auteur, sa signification, ses limites [1].

Sans nul doute, ici encore, dans la haute estime qu'exprime Diderot pour les âmes fortes et passionnées, dans son apologie du génie malfaisant, il se mêle un élément d'appréciation esthétique ; il juge en artiste, tandis qu'un pur moraliste préférerait peut-être une humanité plus ordinaire, mais plus une, plus cohérente, qui accomplît régulièrement les devoirs de chaque jour ; moins de héros, et moins de criminels.

Mais si Diderot, quand il s'émerveille devant un malfaiteur, fait pour un instant abstraction de la malfaisance de son acte et admire en lui une nature qui, suivant sa loi interne, déploie toutes ses énergies, il ne peut s'empêcher de souhaiter que cette force se mît au service de la vertu ; c'est même la vue des grands bienfaits qu'amènerait cet accord, qui, à ses propres yeux, justifie son enthousiasme :

> Une seule chose, écrit-il, peut nous rapprocher du méchant. C'est la grandeur de ses vues, l'étendue de son génie, le péril de son entreprise. Alors, si nous oublions sa méchanceté pour courir son sort, si nous conjurons contre Venise avec le comte de Bedmar, *c'est la vertu qui nous subjugue encore sous une autre face* [2].

Il exprime bien à un endroit le mélange qui se fait dans son âme entre l'admiration esthétique et le souci moral :

1. Voici un passage où l'on pourrait essayer de fonder cette opinion ; mais remarquons que D. constate et n'apprécie pas : « Comment est-il arrivé à la plupart des sages de la Grèce de laisser un si grand nom, après avoir fait de si petites choses ?... Que fallait-il aux Grecs à peine sortis de la barbarie ? des hommes d'un grand sens, fermes dans la pratique de la vertu, au-dessus de la séduction des richesses et des terreurs de la mort, et c'est ce que leurs sages ont été : mais aujourd'hui, c'est par d'autres qualités qu'on laissera de la réputation après soi ; *c'est le génie, et non la vertu qui fait nos grands hommes.* La vertu obscure parmi nous n'a qu'une sphère étroite et petite dans laquelle elle s'exerce ; il n'y a qu'un être privilégié dont la vertu pourrait influer sur le bonheur général : c'est le souverain ; le reste des honnêtes gens meurt, et l'on n'en parle plus... » (*Enc.*, art. Grecs, XV, 63).

2. *Salon de 1767*, XI, 118 ; cf. *Enc.*, art. Laideur, XV, 410.

Je ne hais pas les grands crimes, premièrement parce qu'on en fait de beaux tableaux et de belles tragédies ; et puis, c'est que les grandes et sublimes actions portent le même caractère d'énergie. Si l'homme n'était pas capable d'incendier une ville, un autre homme ne serait pas capable de se précipiter dans un gouffre pour le sauver [1].

De même Dorval dira :

Lorsque je vois un scélérat capable d'une action héroïque, je demeure convaincu que les hommes de bien sont plus réellement hommes de bien que les méchants ne sont vraiment méchants [2].

Laissons donc à la nature sa force et sa violence :

Si les méchants n'avaient pas cette énergie dans le crime, les bons n'auraient pas la même énergie dans la vertu. Si l'homme affaibli ne peut plus se porter aux grands maux, il ne pourra plus se porter aux grands biens : en cherchant à l'amender d'un côté, vous le dégradez de l'autre [3].

Nous admirerons la constance d'un Damiens parce que nous voyons en lui le Régulus qu'il aurait pu être ; parce que l'existence d'un tel criminel nous garantit que de parmi nous, s'il le faut, surgiront des héros. C'est pourquoi, songeant qu' « il ne se fait aucune forte action chez un peuple faible [4] », nous regretterons que « nos mœurs se soient affaiblies à force de se policer ».

Quand Diderot fait l'éloge des hommes de génie qui furent de méchantes gens, faut-il croire qu'il préconise une « morale des héros » distincte de la « morale des esclaves », et supérieure ? Ce serait forcer et fausser singulièrement sa pensée. Il reconnaît volontiers qu' « il eût été mieux sans doute que (Racine) eût reçu de la nature les vertus d'un homme de bien avec les talents d'un grand homme » [5], et il « aimerait mieux Bacon grand auteur et homme de bien » [6]. Mais ce n'est point par aristocratisme, c'est

1. *Salon de 1765*, X, 342.
2. *Second entretien*, VII, 127.
3. A Mlle Volland, 30 sept. 1760, XVIII, 468.
4. XVIII, 497.
5. *Neveu*, p. 19.
6. *Enc.*, art. Platonisme, XVI, 314.

au contraire (outre la sympathie esthétique) par humanitarisme qu'il déclare « l'aimer mieux encore grand homme et fripon, qu'homme de bien et ignoré ». Car si nous considérons la suite de la durée, « le mal qu'ils (les grands hommes) commettent passe avec eux ; le bien qui résulte de leurs ouvrages dure éternellement. Ils ont affligé leurs parents, leurs amis, leurs concitoyens, leurs contemporains, je le veux ; *mais ils continuent d'instruire et d'éclairer l'univers* » [1]. Souhaiter que le grand homme périsse parce qu'il fait souffrir autour de lui, c'est égoïsme ou étroitesse de vue ; car si nous portons nos regards sur l'espèce tout entière, nous voyons que son profit est à ce que le grand homme vive, ou plutôt à ce qu'il ait vécu.

Oublions pour un moment le point que nous occupons dans l'espace et dans la durée, et étendons notre vue sur les siècles à venir, les régions les plus éloignées et les peuples à naître. *Songeons au bien de notre espèce.* Si nous ne sommes pas assez généreux, pardonnons au moins à la nature d'avoir été plus sage que nous [2].

Belle formule, qui plus tard prendra pour nous tout son sens, mais qui dès maintenant interdit d'interpréter le naturalisme de Diderot comme une philosophie aristocratique.

Pour conclure, nous n'essayerons pas de nier la contrariété qui existe, irréductible, nous semble-t-il, entre l'individualisme de Diderot et une morale qui sera essentiellement sociale : l'existence même et le maintien de la société ne sont-ils pas liés à ce conformisme, — résultat de l'éducation et des multiples contraintes collectives, — à tout cela contre quoi s'insurge Diderot? Il nous suffit de montrer que cette tendance a sa source profonde en lui-même, dans sa personnalité, qu'elle est chez lui une réaction du sentiment contre une société où l'individu n'est plus rien qu'une cire molle, sans consistance, sans figure propre, sans beauté.

1. *Enc.*, art. cité.
2. *Neveu*, p. 20.

Surtout il importe de considérer que, si Diderot met parfois, selon la couleur de ses réflexions, une nuance de regret dans son rêve d'un état anarchique où l'individu développerait librement sa nature, il n'a garde de vouloir transporter un tel état dans notre société actuelle ; ce serait confondre deux ordres, mêler l'idéal et le réel. Et voilà pourquoi, si sa critique fut hardie, ses conclusions sont modestes.

Théoriquement, il ne juge pas que l'état social où nous sommes puisse être différent de ce qu'il est ; nous sommes venus trop tard dans un monde trop vieux ; mais cette « décrépitude » même, si elle ne vaut pas plus, ne vaut certes pas moins que la jeunesse sauvage du monde. Que parfois l'on soutienne le contraire, cela prouve simplement « qu'il est dans la nature de l'homme d'exagérer et le mal qu'il éprouve et le bien dont il est privé [1]. »

Pratiquement, que ferons-nous ? Sans renoncer à rendre notre société plus conforme à la nature, sans renoncer à améliorer les lois existantes et à abolir les lois mauvaises, « nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme, et en attendant nous nous y soumettrons » [2]. Nous éviterons la bizarrerie des cyniques, et leur conduite déraisonnable, « qui consistait à transporter au milieu de la société les mœurs de l'état de nature ».

> Ou ils ne s'aperçurent pas, ou ils se soucièrent peu du ridicule qu'il y avait à affecter parmi les hommes corrompus et délicats la conduite et les discours de l'innocence des premiers âges et la rusticité des siècles de l'animalité [3].

Certes, il y aurait plus de sincérité, plus de franchise, dans une humanité où chacun révèlerait naïvement ce qu'il est, bon ou méchant, selon que Nature l'a fait ; mais, dans ce monde qui est le nôtre, il faut nous résigner à « couvrir notre voix », à agir

1. VI, 373-4.
2. *Supplément au Voyage*, II, 249.
3. *Enc.*, art. Cyniques, XIV, 253.

souvent contrairement aux impulsions directes du caractère : soumettons-nous à ces hypocrisies, déplorables en soi, mais sans lesquelles il n'y aurait pas de société.

Conclusion qui peut sembler tout empirique, mais dont il serait vain de méconnaître la valeur dans la pensée de Diderot : elle nous montre en effet comment son relativisme l'amènera à limiter son naturalisme. Nous ne pouvons juger l'homme vivant dans nos sociétés du point de vue qui serait seul concevable dans l'état de nature ; nous ne pouvons laisser chacun suivre son penchant : il faut réfréner l'instinct qui veut s'émanciper, d'où la nécessité de l'éducation, que personne, pas même ce fou de Neveu de Rameau, ne saurait contester [1]. Tant qu'enfin Diderot n'hésitera pas à réhabiliter ces vertus de décence, de pudeur, etc. [2], dont il montrait naguère le caractère de convention, mais qui sont indispensables dans la société pour enchaîner les appétits de la « bête humaine » :

> Anéantirons-nous, s'écriera-t-il, les distinctions que les siècles ont fait naître, et ramènerons-nous l'homme à la stupidité de l'innocence première, pour l'abandonner sans remords à la variété de ses impulsions ? Les hommes produisent aujourd'hui des hommes, regretterons-nous les temps barbares où ils ne produisaient que des animaux [3] ?

Ces qualités de convenance, ces « vertus délicates » que l'homme primitif ignore, et qui s'ajoutent, pour les embellir, aux vertus plus solides, — comme un visage gracieux rend aimable la bonté, — Diderot ira même jusqu'à soutenir qu'elles sont le résultat naturel d'un progrès de la conscience morale — parallèle au progrès matériel, — et progrès en complexité certes, mais aussi progrès en perfection :

> J'oserais assurer que la pureté de la morale a suivi les progrès des vêtements depuis la peau de bête jusqu'à l'étoffe de soie. Combien de vertus délicates que l'esclave et le sauvage ignorent ! Si l'on croyait

1. *Neveu*, p. 153.
2. Cf. *Œ.*, IV, 13.
3. *Enc.*, art. Infidélité, XV, 217.

que ces vertus, fruits du temps et des lumières, sont de convention, l'on se tromperait, elles tiennent à la science des mœurs comme la feuille tient à l'arbre qu'elle embellit [1].

Et la belle lettre que Diderot écrivit à sa fille pour son mariage montre assez que là est sa vraie pensée, si la vraie pensée d'un moraliste est celle où il conforme sa pratique.

Aussi, tandis que Rousseau, dans « l'homme de l'homme », met tout son effort à conserver ou à ressusciter le plus possible de ce qui fut « l'homme de la nature », on s'explique que Diderot au contraire écrive :

On ne saurait commencer de trop bonne heure à fortifier l'homme civil et policé contre l'homme sauvage et naturel [2].

C'est donc sur cet homme « civil et policé » que s'exercera la réflexion morale de Diderot : puisque nous sommes entrés dans le « pacte des villes », quelle y doit être notre règle de vie ? sur quels principes fonder notre conduite ? Écoutons ce que le philosophe va nous en dire ; nous pourrons alors reconnaître, ramenées sur le plan du réel, réduites à une valeur relative, certaines idées et certaines tendances que tout à l'heure il exprimait de façon absolue et idéale.

1. *Plan d'une université*, III, 430. Cf. *Claude et Néron*, III, 217, et *Fragments...*, VII, 453, 455.
2. *Did. et Cath. II*, p. 384.

CHAPITRE V

LA MORALE DE DIDEROT

Fonder la morale est, selon Diderot, une tâche bien plus malaisée que de la vivre ; dans la pratique courante de l'existence, il semble qu'une sorte d'instinct, qui « est, en morale, ce que vous appelez le tact dans les arts » [1], et qui a d'ailleurs, nous l'avons vu, son origine dans l'expérience, suffise peu près pour nous indiquer en chaque occasion les actes convenables : le difficile, c'est de justifier théoriquement ces actions, c'est de dégager les principes universels qui doivent diriger notre jugement : or c'est là proprement ce que doit faire le moraliste :

Il n'y a pas de science plus évidente et plus simple que la morale pour l'ignorant ; il n'y en a pas de plus épineuse et de plus obscure pour le savant. C'est peut-être la seule où l'on ait tiré les corollaires les plus vrais, les plus éloignés, et les plus hardis, avant que d'avoir posé des principes [2]. Pourquoi cela ? C'est qu'il y a des héros longtemps avant qu'il y ait des raisonneurs... Souvent il faudrait un long discours au philosophe pour démontrer ce que l'homme du peuple a subitement senti [3].

1. XVIII, 289.

2. Au contraire Bayle (*Pensées diverses*, CXXXVI, éd. Prat, II, 11) : « L'homme a bien la force dans les choses de spéculation de ne point tirer de mauvaises conséquences... Mais c'est tout autre chose quand il est question des bonnes mœurs. Ne donnant presque jamais dans des faux principes, retenant presque toujours dans sa conscience les idées de l'équité naturelle, il conclut néanmoins presque toujours à l'avantage de ses désirs déréglés ». L'opposition s'explique parce que Bayle, au contraire de D., admet la « chute ».

3. *Claude et Néron*, III, 313-4.

Si la recherche n'est guère avancée, c'est qu'elle heurte ce goût du moindre effort, cette paresse qui trop souvent empêchent l'homme de réfléchir et le donnent en proie à la routine :

L'homme indolent, faible et distrait aime mieux demeurer tel que la nature, l'éducation et les circonstances diverses l'ont fait, et flotter incertain pendant toute sa vie, que d'en employer quelques instants à se familiariser avec des principes qui le fixeraient [1].

Une autre cause aggrave encore la difficulté : aux yeux de quiconque a médité sur la morale, les deux bases sur lesquelles on a accoutumé de l'établir, — métaphysique et religion, — apparaissent ruineuses. Notre premier devoir, c'est donc de déblayer le terrain, de montrer l'illusion de ceux qui s'imaginent pouvoir donner ces notions traditionnelles comme fondement à la conduite. Car, si la morale de Diderot se constitue indépendamment de la métaphysique et de la religion, c'est consciemment, et elle peut fournir les raisons pourquoi elle renonce à s'y appuyer.

De la métaphysique, Diderot ne parle pas longuement : il la dédaigne ; il n'a que mépris pour « cette sorte d'oiseaux qui s'engraissent dans le brouillard et qu'on appelle métaphysiciens [2]. » D'ailleurs il lui semble qu'on assiste de son temps au déclin de cette fausse science ; il se félicite de voir que « des hommes de génie ont ramené de nos jours la philosophie du monde intelligible dans le monde réel » [3]. Il s'étonne que Sénèque « attache de l'importance à savoir si le temps existe par lui-même, s'il y a quelque chose d'antérieur à la durée, si elle a commencé avant le monde, si elle existait avant les choses, ou les choses avant elle » [4]. Et il ajoute, usant déjà, pour qualifier ces recherches, d'un mot qui devait faire fortune avec Auguste Comte :

1. *Enc.*, art. Héraclitisme, XV, 78-9.
2. *Diderot et Cath. II*, p. 269.
3. *Dorval et moi*, 3e *entretien*, VII, 157 ; cf. IV, 93 : « Combien cette maudite métaphysique fait de fous ! »
4. *Claude et Néron*, III, 257.

J'avoue que s'il y a des questions *oiseuses* et étrangères à la sagesse, ce sont celles-là ! J'en dis autant des disputes sur la nature de l'âme.

Ainsi Diderot laisse délibérément de côté ces questions transcendantes qu'il juge non seulement insolubles, mais, au vrai, sans intérêt : à travers toute son œuvre, on peut le voir poursuivre de ses sarcasmes l'idéalisme de Berkeley, « cette belle philosophie », « bizarre, ridicule et absurde » [1], dont il sent l'absurdité, mais dont personne encore, et non pas même lui, Diderot, n'a pu donner une réfutation valable. Aussi pourquoi aller chercher dans les nuages des énigmes indéchiffrables, quand, à portée de nous, il y a toute la nature à scruter et à « interpréter »? Et l'étude même de la nature, d'où tire-t-elle son intérêt, sinon de ses rapports avec l'existence humaine ?

L'homme est le terme unique d'où il faut partir et auquel il faut tout ramener... Abstraction faite de mon existence et du bonheur de mes semblables, que m'importe le reste de la nature [2] ?

Guérissons-nous donc de cette ivresse de raison qui, méconnaissant les forces de l'homme, nous fait aspirer à tout connaître ; sachons avouer les limites de notre pouvoir et nous contenter de vérités partielles et relatives :

Il y a une sorte de sobriété dans l'usage de la raison, à laquelle il faut s'assujettir, ou se résoudre à flotter dans l'incertitude ; un moment où sa lumière, qui avait toujours été en croissant, commence à s'affaiblir et où il faut s'arrêter dans toute discussion. Lorsque, de conséquence en conséquence, j'aurai conduit l'homme à quelque proposition évidente, je cesserai de disputer, je n'écouterai plus celui qui niera l'existence des corps, les règles de la logique, le témoignage des sens, la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du plaisir et de la peine, du vice et de la vertu, du décent et de l'indécent, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête. Je tournerai le dos à celui qui cherchera à m'écarter d'une question simple pour m'embarquer dans des dissertations sur la nature de la matière, ou sur celle

1. XVII, 130 ; — cf. I, 218-9 ; III, 257-8 ; X, 299 ; XVI, 492 ; XVII, 123 ; XIX, 476.
2. *Enc.*, art. Encyclopédie, XIV, 453.

de l'entendement, de la substance, de la pensée, et autres sujets qui n'ont ni rive ni fond [1].

Puisque la métaphysique a si peu de consistance, qu'elle ne vaille pas la peine qu'on y égare une parcelle d'attention, rien ne serait vain comme de prétendre y fonder la morale, et appuyer cette solidité à cette fragilité ; rien non plus, et par suite, ne risquerait d'être plus funeste. — Diderot, dans l'article de l'*Encyclopédie*, où, pour résumer la philosophie de Malebranche, il reproduit en l'abrégeant ce qu'en avait dit Fontenelle, vient à noter que l'Oratorien, dans le *Traité de Morale*, « tire nos devoirs de principes qui lui étaient particuliers » [2]. Il s'arrête là de suivre son auteur pour ajouter cette réflexion :

> Ce pas me paraît bien hardi, pour ne rien dire de plus. Je ne conçois pas comment on ose faire dépendre la conduite des hommes de la vérité d'un système métaphysique.

Ainsi, entre la métaphysique qui habite le « monde intelligible », et la morale qui est aux prises avec le « monde réel », il est impossible d'établir une relation : il n'y aurait aucun bénéfice pour la morale, puisque ces deux ordres sont distincts. Et de plus, quelle imprudence de lier à cette chose arbitraire, éphémère : un système, ce qui est nécessaire à l'homme et qui doit être constant, universel.

Telles sont les indications, assez sommaires, qu'on peut recueillir chez Diderot sur ce sujet : sans doute considère-t-il qu'il n'y a là qu'une idée, — que l'on peut bien concevoir, mais qui ne fut guère vraiment « réalisée » par aucun esprit, et qui surtout n'a jamais influé sur la conduite de personne.

Pour ce qui concerne les rapports de la morale et de la religion, Diderot se fait plus explicite et plus chaleureux ; sa dis-

1. *Enc.*, art. Pyrrhonisme, XVI, 491-2. Ainsi le relativisme est pour lui le seul remède au scepticisme.

2. Phrase prise textuellement de Fontenelle, éd. de 1757 et suiv., V, 444. Cf. ch. VIII, p. 315.

cussion se précise et s'anime. Il ne traite pas la question de façon impersonnelle, semblable au philosophe intellectuel qui définirait d'abord abstraitement le concept de la religion, puis le concept de la morale, pour les rapprocher ensuite et noter ce qu'ils ont de commun ou d'inconciliable. C'est « avec toute l'âme » qu'il aborde ces problèmes, et son cœur est intéressé à ce qu'il dit ; les effets de la religion sur la morale, il ne les conçoit pas seulement, il les constate à tout instant dans la vie autour de lui, — il les ressent, et, bien souvent, il les déplore. Aussi éprouve-t-on quelque difficulté à démêler, dans sa critique, ce qui regarde la religion en général, en tant que fondant la morale, et ce qui vise la religion chrétienne et ses prescriptions. Nous essayerons pourtant de faire cette distinction, dans l'analyse que nous allons donner de la pensée de Diderot, d'après les divers ouvrages où il parle de ces sujets, mais en nous attachant principalement à l'*Entretien avec la Maréchale de* ***, cet opuscule où le dialogue s'accorde au ton aisé de la causerie mondaine, et révèle néanmoins une si belle richesse d'idées.

La conclusion de Diderot, on la devine : c'est que « Dieu est une mauvaise machine dont on ne peut rien faire qui vaille » [1] ; mais ce qui est intéressant, c'est moins le terme où il aboutit, que le chemin par où il y arrive.

Diderot remarque d'abord que vouloir fonder la morale sur la religion, c'est aller contre l'esprit moderne, c'est rétrograder vers l'enfance du monde :

> Il y a plus de deux mille ans que Socrate, étendant un voile au-dessus de nos têtes, avait prononcé que rien de ce qui se passait au delà du voile ne nous importait, et que les actions des hommes n'étaient pas bonnes, parce qu'elles plaisaient aux dieux, mais qu'elles plaisaient aux dieux, parce qu'elles étaient bonnes ; principe qui isolait la religion de la morale [2].

Mais voici venir des critiques plus essentielles.

1. *Réfut. de l'Homme*, II, 289.
2. *Fragment inédit.*

Le premier reproche que Diderot adresse à toute religion, c'est d'amener un renversement des valeurs morales. Réduite à ce qui est fondamental, la religion est la croyance en un Dieu : or « partout où l'on admet un Dieu, il y a un culte ; partout où il y a un culte, l'ordre naturel des devoirs moraux est renversé et la morale corrompue » [1]. Un culte, en effet, c'est « un ordre de devoirs supérieurs aux devoirs naturels » [2], qui nécessairement doit nuire, par cela seul qu'il se les subordonne, aux lois naturelles, aux lois civiles, aux lois domestiques :

Que deviennent les lois naturelles pour celui qui demande pardon à Dieu du mal qu'il a fait à l'homme ; qui pense que la première des obéissances est celle qu'il doit à l'être suprême ; qui met les maximes de la foi avant le conseil de la conscience et l'ordonnance de la loi ?... Que deviennent les lois civiles ? Rien. Est-ce qu'il y a quelques lois civiles sacrées où l'on reconnaît un être plus puissant que le souverain, etc. [3].

Ainsi, loin de les fortifier, la religion « avilit l'ordre des devoirs naturels et moraux, en le subordonnant à un ordre de devoirs chimériques » [4]. Par exemple, « il n'y a peut-être pas un homme pieux qui ne vît plus de mal à souiller un vase sacré qu'à corrompre une jeune innocente ; ils ont inventé pour la première de ces fautes le nom de sacrilège » [5].

D'après cette importance d'opinion, quand on a foulé aux pieds l'une des deux morales, quel respect a-t-on pour l'autre [6]. Par quel motif celui qui se regardera comme un sacrilège balancera-t-il à se rendre menteur, voleur, calomniateur [7] ?

Un autre reproche, non moins grave, c'est que les actions morales au regard de la religion sont telles, non en vertu de leur

1. A Mlle Volland, 6 oct. 1765, XIX, 185-6.
2. *Did. et Cath. II*, p. 302.
3. *Ibid.*, p. 304-5.
4. *Entretien...*, II, 517.
5. *Did. et Cath. II*, p. 314. Cf. *Entretien...*, II, 518.
6. *Ibid.*
7. *Enc.*, art. Illicite, XV, 160.

valeur intrinsèque ou de leurs conséquences heureuses pour l'individu ou la société, — mais uniquement parce qu'elles sont conformes à la volonté de Dieu. « Que votre volonté soit faite ! » s'écrie le croyant, et il se refuse d'apprécier cette volonté [1]. — De là résulte non seulement, comme nous venons de le voir, une subordination des prescriptions de la conscience ou de la loi aux ordres d'un être considéré comme infiniment supérieur, mais bien souvent une contradiction entre ces ordres-ci et ces prescriptions-là.

Dans tout livre sacré, il faut qu'on voie l'être suprême maître du juste et de l'injuste. Que s'ensuit-il ? que ce livre doit être rempli d'actions atroces justifiées par l'ordre de Dieu, d'actions innocentes punies uniquement pour avoir été faites contre sa volonté [2].

Et de fait, « il n'y a pas une seule contrée, il n'y a pas un seul peuple où l'idée de Dieu n'ait consacré quelque crime [3]. »

Même si l'on admettait que la religion ne prescrivît point d'actions contraires à la saine morale, du fait seul qu'elle existe, ou plutôt du fait qu'il y a *des* religions, quelles funestes conséquences vont sortir ! Car il ne peut y avoir *une* religion, universellement reconnue : toute religion repose sur la notion d'un Dieu ; or, comme cette notion est celle d'un être « *incompréhensible* [4] » et que nous n'avons point ici d'objet auquel nous puis-

1. Au contraire, Bayle, *Contin. des pensées diverses*, § CLII, se fondait sur l'opinion des docteurs pour affirmer l'antériorité de la loi morale par rapport à la volonté de Dieu (exprimée dans la Révélation), laissant au lecteur le soin de conclure l'inutilité de celle-ci : « ... Selon la doctrine d'une infinité d'auteurs graves, il y a dans la nature et dans l'essence des choses un bien ou un mal moral qui précède le décret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les conséquences affreuses du dogme contraire ; car de ce que ne faire tort à personne serait une bonne action, non pas en soi-même, mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandements du Décalogue. Cela fait horreur » *Œuvres diverses*, La Haye, 1727, in-f°, III, 409.

2. *Diderot et Cath. II*, p. 311.

3. A Mlle Volland, 6 nov. 1760, XIX, 8.

4. II, 513.

sions comparer nos idées pour les y conformer et par suite les unifier entre elles, l'accord des esprits ne pourra se faire [1] ; il y aura fatalement plusieurs idées de Dieu, — également vraies d'ailleurs [2], — plusieurs religions. Comment en serait-il autrement?

Les hommes se divisent bien entre eux sur des choses réelles ; comment s'accorderaient-ils longtemps sur des objets imaginaires ? Ils sont abandonnés à leur imagination. et il n'y a aucune expérience qui puisse les réunir [3].

Or, « si un misanthrope s'était proposé de faire le malheur du genre humain, qu'aurait-il pu inventer de mieux que la croyance en un être incompréhensible, sur lequel les hommes n'auraient jamais pu s'entendre, et auquel ils auraient attaché plus d'importance qu'à leur vie ! » [4] Cette pluralité des religions aura en effet deux conséquences également graves.

Les diverses religions, ayant des notions diverses de la divinité, lui attribueront des volontés diverses, et leurs morales seront divergentes. Or la définition — idéale — de la morale n'implique-t-elle pas qu'elle soit la même pour tous, universelle ?

Les peuples sont partagés en différents cultes, religieux ou irreligieux, selon l'endroit de la surface de la terre où ils se transportent ou qu'ils habitent ; — la morale est la même partout [5].

1. « Une notion, et surtout une notion un peu compliquée d'un [être] qui n'a point de modèle, ne peut avoir d'uniformité » *(Did. et Cath. II*, p. 308 ; le texte imprimé porte : d'un *état*, ce qui n'offre guère de sens).

2. Dieu est « un être qui, ne se montrant jamais, prend autant de formes diverses qu'il y a de têtes. Ce n'est pas Dieu qui a fait les hommes à son image, ce sont les hommes qui tous les jours font Dieu à la leur... Autant d'idées de la Divinité qu'il y a de tempéraments différents entre les adorateurs et de vicissitudes de tempéraments dans chacun d'eux » *(Did. et Catherine II*, p. 304).

3. *Encyclopédie*, art. Perses, XVI, 261.

4. II, 513.

5. *Enc.*, art. Irreligieux, XV, 254. C'est même ce qui fait la supériorité de la morale que prêche le comédien sur celle que prêche le prêtre : « Votre morale, écrit Diderot à M^lle^ Jodin, est de tous les temps, de tous les peuples, de toutes les contrées ; la leur change cent fois sous une très petite latitude » XIX, 398. Cf. *Did. et Cath. II*, pp. 218, 300.

Ainsi les religions qui sont plusieurs ne peuvent fonder la morale qui est une :

Vous dites qu'il y a une morale universelle, et je veux bien en convenir ; mais cette morale universelle ne peut être l'effet d'une cause locale et particulière. Elle a été la même dans tous les temps passés ; elle sera la même dans tous les siècles à venir ; elle ne peut donc avoir pour base les opinions religieuses qui, depuis l'origine du monde et d'un pôle à l'autre, ont toujours varié [1].

Mais il y a plus. De cette diversité des religions et de l'importance qu'on y attache naissent aussitôt des antagonismes entre les différentes sectes ; car tout croyant est en puissance un fanatique. Et les tristes effets qui sortiront de là sont assez connus : haines de nation à nation, haines à l'intérieur des sociétés et même des familles [2]. De celles-ci Diderot a fait la douloureuse expérience :

Personne ne le sait mieux que moi : la diversité des opinions éteint les liaisons les plus saintes. L'indifférence, la haine, s'établit dans la famille. Il n'y a plus ni père, ni mère, ni frères, si sœurs, ni amis [3].

Aussi tout l'effort de l'*Encyclopédie* a tendu à ruiner ces morales religieuses et particulières, pour faire place à la morale unique, universelle :

Oserions-nous murmurer de nos peines, s'écrie Diderot dans l'Avertissement au tome VIII (1765), si nous pouvions nous flatter d'avoir affaibli cet esprit de vertige si contraire au repos des sociétés, et d'avoir amené nos semblables à s'aimer, à se tolérer et à reconnaître enfin la supériorité de la morale universelle sur toutes les morales particulières qui inspirent la haine et le trouble, et qui rompent ou relâchent le lien général et commun [4] ?

1. *Fragments échappés...*, VI, 444 ; mêmes expressions dans le *Fragment inédit.*
2. II, 512; cf. à l'abbé Le Monnier, XIX, 362 ; *Diderot et Catherine II*, p. 312.
3. *Diderot et Catherine II*, p. 305.
4. *Œuvres*, XIII, 174.

Cependant, ils sont nombreux, ceux qui croient que la religion est utile à la morale, — ou tout au moins qu'elle peut servir à maintenir l'ordre social. C'est le grand argument des esprits conservateurs, plus soucieux de produire une apparence de moralité dans le peuple, que scrupuleux sur les moyens de la réaliser ; les préjugés, les illusions, surtout religeuses, doivent mener la foule. Cette opinion, le Neveu de Rameau un jour l'entendit soutenir :

J'étais... à la table d'un ministre du roi de France qui a de l'esprit comme quatre, eh bien ! il nous démontra, clair comme un et un font deux, que rien n'était plus utile aux peuples que le mensonge, rien de plus nuisible que la vérité [1].

Il n'y a pas d'erreur plus funeste selon Diderot :

Je crois que, si le mensonge peut servir un moment, il est nécessairement nuisible à la longue ; et qu'au contraire la vérité sert nécessairement à la longue, bien qu'il puisse arriver qu'elle nuise dans le moment [2].

C'est là une conviction profondément enracinée chez lui, et faut-il l'appeler intellectualiste ou « pragmatiste » ? Vérité, utilité, ces deux idées pour lui vont toujours de pair ; ce sont comme les deux noms dont on désigne une même qualité des choses, et il est difficile de dire quel terme est premier dans son esprit.

Que « la vérité est toujours utile et le mensonge toujours nuisible » [3], c'est un fait d'expérience, un fait que législateurs et fondateurs de religion ont trop souvent méconnu :

En faisant descendre du ciel en terre comme d'une machine tous ces dieux, pour leur inspirer les lois qu'ils devaient dicter aux hommes, les législateurs nous montrent dans leurs personnes des fourbes et des

1. *Neveu*, éd. Monval, p. 12.
2. *Id.*, p. 14.
3. IV, 62, cf. VII, 180 ; et *Enc.*, art. Polythéisme, XVI, 378 : « On peut dire que ni les philosophes ni les législateurs n'ont reconnu cette vérité essentielle, que le vrai et l'utile sont inséparables. Par là les uns et les autres ont très souvent manqué leur but ».

imposteurs qui, pour se rendre utiles au genre humain dans cette vie, ne pensaient guère à les rendre heureux dans une autre. En sacrifiant le vrai à l'utile, ils ne s'apercevaient pas que le coup qui frappait sur le premier frappait en même temps sur le second, puisqu'il n'y a rien d'universellement utile qui ne soit exactement vrai. Ces deux choses marchent, pour ainsi dire, de front, et nous les voyons toujours agir en même temps sur les esprits [1].

Montaigne a donc tort, qui, parlant de l'illusion socialement profitable, souhaite « qu'elle accroisse hardiment, et qu'on la nourrisse entre nous le plus qu'on pourra » [2].

— Mais, seigneur Michel, lui répondrai-je, si cette opinion est fausse, il ne faut ni la nourrir ni l'accroître, car c'est un mensonge, et le mensonge n'est jamais bon à rien : utile pour le moment, il nuit toujours dans l'avenir, au rebours de la vérité qui dédommage infailliblement dans l'avenir de son inconvénient actuel [3].

Ne croyons donc pas qu'il faille maintenir, pour des raisons d'utilité sociale, des « opinions » que nous savons périmées : car le profit en serait illusoire, et le danger n'est que trop réel : « le mensonge est toujours nuisible » [4].

D'ailleurs, à l'observation, à quoi se réduit l'action des croyances religieuses ? Combien n'exagère-t-on pas la prise qu'auraient sur les âmes les sanctions futures ? En fait, l'idée de ces sanctions n'oppose qu'une barrière bien fragile au désir qui est là présent ; et il est, au demeurant, si facile d'en être délivré !

La tentation est trop proche et l'enfer trop loin [5] ; n'attendez rien qui vaille la peine qu'un sage législateur s'en occupe, d'un système

1. *Enc.*, art. Christianisme, XIV, 145.
2. *Essais*, II, 16.
3. A Falconet, sept. 66, XVIII, 176-7.
4. Cette conviction de l'utilité de la vérité s'accompagne d'ailleurs chez Diderot de la croyance confiante au triomphe final du vrai : « On persécute la vérité, mais on ne la méprise pas, on la craint. Que peut-elle alors en faveur de l'humanité ? Tout avec le temps. Je ne sais comment cela se fait ; mais elle finit et finira éternellement par être la plus forte » (*Réf. de l'Homme*, II, 446). Cf. *Lettre sur... la librairie*, XVIII, 66.
5. Cf. *Plan d'une Université*, III, 490.

d'opinions bizarres qui n'en impose qu'aux enfants, qui encourage au crime par la commodité des expiations, qui envoie le coupable demander pardon à Dieu de l'injure faite à l'homme... [1]

Au reste, que parfois la religion contribue à maîtriser certains hommes, inaccessibles à des motifs plus raisonnables, Diderot ne le nie pas ; et à ce titre elle peut offrir quelque utilité :

Je garderais des prêtres, non comme des précepteurs de gens sensés, mais comme les gardiens des fous, et leurs églises, je les laisserais subsister comme l'asile ou les petites-maisons d'une certaine espèce d'imbéciles qui pourraient devenir furieux si on les négligeait entièrement [2].

Et même il n'hésite pas à reconnaître que des âmes plus délicates peuvent trouver là, sinon une raison d'être bonnes, du moins un appui et un réconfort : il dit à la maréchale de *** :

Il vous est doux d'imaginer à côté de vous, au-dessus de votre tête, un être grand et puissant, qui vous voit marcher sur la terre, et cette idée affermit vos pas. Continuez à jouir de ce garant auguste de vos pensées, de ce spectateur, de ce modèle sublime de vos actions [3].

Mais que sont ces petits avantages que la religion procure, auprès des ravages qu'elle cause ?

Il est vrai, la religion fait restituer un écu ; mais elle fait poignarder Henri IV [4].

Si donc nous acceptons la définition de Diderot que le bien et le mal sont choses relatives, et que « le mal, c'est ce qui a plus d'inconvénients que d'avantages » [5], force nous est de conclure que la religion est moralement mauvaise, et comme telle de la rejeter [6].

1. II, 517.
2. *Plan d'une Université*, III, 517.
3. II, 518. Cf. ce qu'il dit à Catherine II, dans *Diderot et Catherine II*, p. 303.
4. II, 425 ; cf. à Mlle Volland, 6 oct. 1765, XIX, 186.
5. II, 512 ; cf. lettre à Damilaville, 1766, XIX, 476.
6. Cf. *Did. et Cath. II*, p. 197.

Et qu'on ne vienne pas arguer que ces mauvais effets ne sont pas nécessaires, qu'ils sont l'accident et non l'essence ; qu'on ne dise pas : « Voilà bien les abus, mais ce n'est pas la chose »[1], ou : « C'est la superstition et non la religion qui produit tous les maux »[2]. Car Diderot nous a montré que les conséquences qu'il flétrit dérivent de la nature même du concept de Dieu : une religion purement philosophique n'y échapperait pas :

Il n'y a qu'à considérer que la notion d'une divinité dégénère nécessairement en superstition. Le déiste a coupé une douzaine de têtes à l'hydre ; mais celle qu'il lui a laissée reproduira toutes les autres[3].

Ne craignons pas d'ébranler la morale en lui retirant cet étai ruineux ; car pour qui regarde agir les hommes, il est difficile de ne point partager le sentiment du marquis des Arcis, qu'il confie à M^me^ de la Pommeraye : « c'est que nos opinions religieuses ont peu d'influence sur nos mœurs »[4].

Diderot constate dans l'histoire, il voit par la conduite de ses contemporains que la morale et la religion sont séparées en fait :

La moralité peut être dans la religion, et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité[5].

Trop souvent le croyant se conduit comme s'il ne croyait à rien ; bien souvent l'incrédule agit comme devrait agir le croyant :

On est inconséquent, et y a-t-il rien de plus commun que d'être inconséquent ?[6].

Pourquoi ne pas reconnaître cette dualité, pourquoi vouloir lier spéculativement ce qui dans la pratique est indépendant ? Bannissons donc la religion de la morale :

1. II, 513.
2. *Did. et Cath. II*, 307.
3. *Ibid.* Cf. XIX, 186.
4. *Jacques le Fataliste*, VI, 138.
5. *Enc.*, art. Irreligieux, XV, 255.
6. II, 510.

Quand je n'aurais rien à mettre à la place, ce sera toujours un terrible préjugé de moins, sans compter que, dans aucun siècle et chez aucune nation, les opinions religieuses n'ont servi de base aux mœurs nationales [1].

Telle est la critique à laquelle Diderot soumet, du point de vue moral, la religion. Elle est inefficace, et donc inutile, faisant double emploi avec la morale, si leurs prescriptions sont conformes [2] ; — mais de plus elle est souvent immorale dans ses prescriptions ; elle est funeste et immorale dans ses conséquences nécessaires [3]. Que parfois elle ait de bons effets sur la conduite, c'est chose évidente ; mais qu'est cela à côté des catastrophes qu'elle déchaîne [4] ? En tout cas elle ne saurait fonder la morale, et ce serait rendre service à celle-ci, que d'en affirmer la complète indépendance, même si on n'avait pas d'autre base sur quoi l'édifier. — Mais nous allons voir que, pour Diderot, il n'en est pas ainsi.

La morale existant en fait, devant exister en dehors de toute « opinion religieuse », de toute considération métaphysique, de toute hypothèse sur l'au-delà, et ayant en ce monde son objet tout entier, c'est sur cette terre, non dans le ciel, qu'elle doit chercher un appui. Quelles sont les bases sur quoi on peut fonder l'existence et l'unité de la morale, « sans étendre ses vues au-delà de cette vie ? [5] »

Pour les découvrir, il faut regarder la nature de l'homme, entendue au sens concret et positif, telle qu'elle nous est donnée

1. II, 514.

2. En ce sens, « la religion n'est que la sanction de la volonté de Dieu, révélée et apposée à la morale naturelle » (*Plan d'une Univ.*, III, 491).

3. Cf. encore IV, 96.

4. Remarquons que Diderot n'adresse plus ici (cf. ch. XXX, p. 222) ce reproche à la religion, d'enlever à la conduite son désintéressement et par suite son caractère moral en proposant à l'homme un loyer dans l'autre monde ; ce serait aller contre ses propres principes. « Que fait le prêtre dans sa leçon ? Il rapporte tout au bonheur à venir. Que doit faire le souverain dans la sienne ? Tout rapporter au bonheur présent ». — Si lui-même préfère « mettre à fonds perdu ses bonnes actions », il ne blâme pas celui qui « prête à Dieu à la petite semaine » (II, 508-9).

5. *Enc.*, art. Irreligieux, XV, 254.

réellement. Diderot y aperçoit deux principes, l'un qui gouverne toute la conduite de l'individu, l'autre, subordonné au premier, qui concerne spécialement ses relations avec les autres hommes : c'est, d'une part, l'universel désir de bonheur ; de l'autre, l'« identité d'organisation ». Ainsi Diderot définira la morale :

La science qui fait découler de l'idée du vrai bonheur, et des rapports actuels de l'homme avec ses semblables, ses devoirs et toutes les lois justes [1].

Examinons de plus près la façon dont Diderot conçoit ces principes, les conséquences qu'il en tire pour la détermination du devoir, les rapports qu'ils soutiennent l'un avec l'autre, et les mobiles qui leur correspondent dans l'âme humaine.

Tous les hommes cherchent le bonheur dans cette vie. Cet appétit est l'élément le plus universel de notre nature, le ressort caché de toutes nos actions :

Pressez un homme de motifs en motifs, et vous trouverez que son bonheur particulier est toujours la fin dernière de toutes ses actions réfléchies [2].

Les apparences même les plus contraires se résolvent toutes en une identité foncière de dessein :

La multitude, la diversité et la bizarrerie des voies ne démontrent que mieux l'unité du but [3],

but auquel nous entraînent aveuglément tous les penchants de notre âme sensible : « il n'y a qu'une passion, celle d'être heureux » [4]. Tous nous voulons être heureux, or nous n'avons pas à contrarier, mais à suivre la nature — car au nom de quoi la contrarier ? — nous devons donc être heureux :

1. *Plan d'une Univ.*, III, 490.
2. *Enc.*, art. Fin, XV, 10.
3. *Enc.*, art. Charité, XIV, 102.
4. *Eléments de physiologie*, IX, 352.

Il n'y a qu'un devoir, c'est d'être heureux. Puisque ma pente naturelle, invincible, inaliénable, est d'être heureux, c'est la source, et la source unique, de mes vrais devoirs [1].

Mais ce principe-là, personne ne le contestera à Diderot : le théologien même se trouvera de son avis :

La voix de la nature vous dit de vous rendre heureux, mais vraiment la religion ne vous dit pas autre chose [2].

Il semble bien pourtant que la religion et la nature, que le théologien et le philosophe ne disent pas la même chose ; c'est qu'il convient de distinguer ce que le mot confond ; car ce terme vague de bonheur, que d'idées et de sentiments différents il recouvre ! Pour en éclaircir le sens, pour savoir ce qu'il représente à l'esprit de Diderot, nous ne nous adresserons pas à l'*Encyclopédie* ; ni l'article « Béatitudes » [3], ni l'article « Bonheur » [4], rangés l'un et l'autre sous le chef : Grammaire, ne nous en donneront la définition.

Cependant il importe d'analyser ce concept, et non seulement au dialecticien, mais à tout homme qui veut raisonner sa conduite ; car, comme Diderot le dit dans une page [5] sur laquelle nous aurons à revenir, si les passions nous font aspirer au bonheur, si notre nature sensible tout entière nous y porte, elle ne nous dit pas où il le faut chercher, quel il doit être ; ce travail de discernement est l'affaire de la raison :

Les passions nous inspirent toujours bien, puisqu'elles ne nous inspirent que le désir du bonheur ; c'est l'esprit qui nous conduit mal et qui nous fait prendre de fausses routes pour y parvenir.

Et d'abord ce bonheur, nous ne pouvons le concevoir réalisé que dans la vie présente : ainsi se trouve exclue l'interprétation

1. *Diderot et Cath. II*, p. 321. Cf. *Introd. aux grands principes*, II, 85.
2. Critique d'un théologien à l'*Introduction aux grands principes*, II, 93.
3. XIII, 421.
4. XIII, 486.
5. *Introd. aux grands principes*, II, 88.

théologique et religieuse qui ne vise qu'à nous préparer, par le sacrifice des satisfactions temporelles, à la félicité qui n'aura point de fin. Sans doute, Diderot sait à l'occasion citer à l'appui de sa thèse, — que nous recherchons tous légitimement le bonheur, — l'autorité des Pères et des moralistes de la chaire : Saint Augustin, Bossuet, Fénelon [1], mais il n'ignore point combien leur doctrine est en son fond différente de la sienne. La vie présente pour le chrétien n'est rien par elle-même ; elle tire tout son prix de la considération du terme où elle aboutit : « tout est vain en l'homme, si nous regardons le cours de sa vie mortelle », dit Bossuet ; et Malebranche lui-même :

La vie présente se doit rapporter à celle qui suit et qui ne sera suivie d'aucune autre ; et la société que nous formons maintenant n'est durable que parce que c'est le commencement de celle qui n'aura jamais de fin [2].

L'homme du XVIII[e] siècle est du sentiment contraire :

La belle impiété de ce temps fut de replacer sur la terre le séjour légitime de la vie que le christianisme avait rejeté dans l'autre monde [3].

Cette vie que nous vivons, Diderot ne la peut mépriser ; il en éprouve trop intensément et trop continûment la réalité, pour la sacrifier à autre chose ; et d'ailleurs il se rend compte qu'à bien regarder, tous les hommes sont avec lui :

On parle beaucoup de l'intérêt de la vie à venir, et je vois que c'est l'intérêt de la vie présente qui fait tout [4].

Il dépasse ainsi les conclusions sceptiques de son Jacques le Fataliste, qui, à la question de son maître, s'il croyait à la vie à venir ; répliquait :

1. *Enc.*, art. Charité, XIV, 102.
2. Morale, II, ch. VIII, § 8, éd. Joly, p. 205.
3. Anat. France, *L'amateur d'autographes*, 1[er] avril 1869, p. 150.
4. A Falconet, mai 1768, XVIII, 263. Cf. *Enc.*, art. Juifs, XV, 337 : « Il y a bien des gens qui se mettraient peu en peine de l'éternité, s'ils pouvaient être heureux dans cette vie ».

Je n'y crois ni n'y décrois ; je n'y pense pas. Je jouis de mon mieux de celle qui nous a été accordée en avancement d'hoirie [1].

Comment donc nous arrangerons-nous pour « jouir de notre mieux » de cette existence terrestre ?

A coup sûr, tout plaisir, pour celui qui l'éprouve, au moment qu'il l'éprouve, est une réalité contre laquelle les plus beaux raisonnements du monde ne prévaudront pas : il serait vain de vouloir prouver à un homme qu'il a tort s'il croit ressentir un plaisir ; rien ne saurait anéantir l'évidence du sentiment :

Il n'y a point de plaisir senti qui soit chimérique; le malade imaginaire est vraiment malade. L'homme qui se croit heureux, l'est [2].

Cependant, entre les satisfactions que nous offre la vie, toutes au même degré réelles pour le sujet, comment choisir ? Comment administrer notre bonheur, et de quels plaisirs le composer ? car, que le bonheur ne soit qu'un tissu de plaisirs, c'est une vérité que Diderot ne met pas en question. — Pour répondre à cela, il n'est encore que de consulter l'expérience.

Elle nous montre que le plaisir n'est pas une seule chose, unique en sa nature ; nous ne sommes pas réduits à la sensibilité physique ni bornés à l'instant présent. Sur cette constatation Diderot ne se lasse pas de revenir, et notamment au cours de sa réfutation des doctrines d'Helvétius :

Tout ce que je fais, assurément je le fais pour sentir agréablement, ou de peur de sentir douloureusement ; mais le mot *sentir* n'a-t-il qu'une seule acception [3] ?

Sans doute, de tout plaisir, et par suite du bonheur, la sensibilité physique est une condition primitive, essentielle : « c'est-à-

1. VI, 195 ; même jeu de mots, VI, 17.
2. A Falconet, janv. 1766, XVIII, 88. Cf. *Enc.*, art. Imaginaire, XV, 162. « Un bonheur imaginaire est un bonheur réel ; une peine imaginaire est une peine réelle. Que la chose soit ou ne soit pas comme je l'imagine, je souffre ou je suis heureux ; ainsi l'imaginaire peut être dans le motif, dans l'objet ; mais la réalité est toujours dans la sensation. »
3. *Réf. de l'Homme*, II, 302-3.

dire qu'il ne faut pas être un chou » [1]. Mais elle n'est pas le tout de l'homme ; elle n'est pas la cause de tout plaisir : le nier, serait méconnaître la grande différence entre l'homme et l'animal, qui consiste précisément en ce que les organes des sens sont chez nous assez faibles pour permettre à l'organe de la raison, du jugement (Diderot précise : le diaphragme) de rester prédominant [2], et par là de nous dégager de l'emprise de la sensation corporelle, et de l'assujettissement au présent. L'homme, qui n'est pas seulement un corps, peut donc éprouver des plaisirs autres que physiques, et dont le corps n'est ni la cause ni la fin :

Il y a des peines et des plaisirs de pure opinion, qui nous transportent ou qui nous désolent, sans aucun rapport, soit implicite, soit explicite, à des suites physiques [3].

Ici encore Diderot fait appel à son expérience à lui :

Vous n'admettez que des plaisirs et des douleurs corporelles, et j'en ai éprouvé d'autres [4].

Ainsi il y a diverses sortes de plaisirs ; à côté des plaisirs physiques, des plaisirs « d'opinion », des plaisirs idéaux. De tous deux la sensibilité physique est la condition dernière ; mais les seconds, elle ne les explique pas tout entiers ; et surtout, elle ne nous fournit pas un principe de choix entre les uns et les autres :

Pour connaître et éviter les peines, pour désirer et goûter les plaisirs, il y a toujours un motif qui se résout en autre chose que la sensibilité physique qui, principe du goût et de l'aversion en général, n'est la raison d'aucune aversion, d'aucun goût particulier. La sensibilité

1. II, 303.
2. Ce thème se retrouve à chaque page de la *Réfut. de l'Homme*. Cf. notamment II, 268 ; II, 302-3, 323, 336 : « la sensibilité physique, qualité qui constitue l'animal, et non l'homme ». *Claude et Néron*, III, 304 ; IV, 94 ; VI, 303 ; — *Eléments de physiologie*, IX, 271 ; — XVIII, 239. La tirade du *Neveu de Rameau* (p. 38) qui se termine par : *O stercus pretiosum !* semble être aussi une réfutation humoristique de la manie d'Helvétius de tout ramener à la sensibilité physique ; cf. II, 303-4.
3. II, 304-5.
4. II, 310.

physique est à peu près la même dans tous ; et chacun a son bonheur particulier [1].

Comment donc orienter notre choix ? Diderot ne semble nulle part admettre qu'il y ait des différences de qualité ou de valeur entre les plaisirs qu'il a montrés différents en nature. Et, à ne considérer que le bonheur de l'individu, il ne voit pas de raison pour préférer ceux-ci à ceux-là, pour sacrifier ou subordonner le corps à l'esprit. Loin de prononcer des exclusions, il cherche seulement à amasser dans la vie la plus grande quantité de jouissances de toute sorte, au point d'accumuler par la pensée, en un instant d'existence, tout le passé et tout l'avenir de l'individu :

Il y a un bonheur circonscrit qui reste en moi et qui ne s'étend pas au delà. Il y a un bonheur expansif qui se propage, qui se jette sur le présent, qui embrasse l'avenir, et qui se repaît de jouissances morales et physiques, de réalités et de chimères, entassant pêle-mêle de l'argent, des éloges, des tableaux, des statues et des baisers [2].

Évitons donc de restreindre l'étendue du bonheur en éliminant aucun plaisir :

Ne rétrécissons pas notre existence ; ne circonscrivons point la sphère de nos jouissances [3].

Ainsi Diderot n'établit point de hiérarchie entre les plaisirs ; il réclame seulement qu'on n'exclue pas les plaisirs idéaux au profit des satisfactions purement physiques.

Il demande aussi que l'homme n'oublie pas que son existence n'est point limitée à l'actualité immédiate. Tandis que « l'animal n'existe que dans le moment, et ne voit rien au delà, l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir » [4].

Celui qui concentrerait toute son existence dans un instant différerait peu de la brute [5].

1. *Réfut. de l'Homme*, II, 318.
2. *Ibid.*, II, 306.
3. A Falconet, XVII, 224.
4. A Falconet, sept. 1766, XVIII, 178-9.
5. *Id.*, XVIII, 189.

Un tel homme, au vrai, ne serait plus un homme, car l'homme est porté par sa nature même à tenir compte, non seulement de l'instant présent et de la jouissance qu'il peut apporter, mais de l'ensemble de la vie, et dès lors, qui réfléchit s'aperçoit que « la folie consiste à préférer l'intérêt d'un moment au bonheur de sa vie » [1]. C'est dans cet esprit que Diderot donnera à Mlle Jodin ces conseils paternels :

Je serai content de vous si vous ne faites rien qui contrarie votre bonheur réel. La fantaisie du moment a bien sa douceur ; qui est-ce qui ne le sait pas ? mais elle a des suites amères qu'on s'épargne par de petits sacrifices, quand on n'est pas une folle [2].

Si la conduite nous apparaît comme raisonnable, de l'homme qui, en vue de joies à venir, réfrène en soi l'indiscrète avidité du présent, on ne voit pas ce qui peut lui conférer une valeur supérieure à celle de qui préfère le présent senti à l'avenir pensé :

Le prix de la sagesse que montre la réflexion est vu de si loin ; le prix de l'égarement que peint le sentiment est vu de si près ; il est si facile d'oublier, pour le plaisir, et les devoirs, et la raison, et le bonheur même... [3]

D'autre part, si je sacrifie le présent dont je suis sûr, dont je saisis directement la réalité, à un futur qui m'échappe, que peut-être je ne verrai jamais, en quoi ma conduite différera-t-elle de celle du croyant ? et en quoi suis-je plus fondé à croire que je serai demain, qu'il ne l'est à espérer une existence après celle-ci? Il semble que Diderot ait senti la difficulté quand il a écrit :

L'espérance, qu'elle soit bien ou mal fondée, est toujours un bien réel, et un dévot muslman, dans l'espérance des célestes houris qu'il ne possèdera jamais, peut avoir plus de plaisir qu'un sultan dans la jouissance de tout son sérail [4].

1. II, 393.
2. XIX, 386.
3. *Enc.*, art. Fragilité, XV, 27-8.
4. *Introd. aux grands principes*, II, 86.

Quoi qu'il en soit, on voit à quoi se réduit la morale individuelle chez Diderot. De ce principe du bonheur qu'il a posé comme devant diriger la conduite, il ne tire aucun précepte pratique. Il affirme bien, au nom même de l'espérance, que cette notion du bonheur enveloppe les jouissances idéales aussi bien que celles de la sensation, mais il ne nous montre pas que les unes soient en elles-mêmes préférables aux autres [1] ; il ne fournit aucune formule qui nous permette de choisir : de ce bonheur qu'il met à la base de toute la morale, il n'a pas réussi à nous donner une idée vraiment philosophique, ni, par suite, à en dériver une règle précise à la fois et générale. Cette impossibilité d'aboutir à une prescription qui vaille pour tous, il en convient quand il dit : « chacun a son bonheur particulier » [2], et c'est là une conviction si arrêtée que le moindre incident suffit à l'y confirmer. Quelqu'un lui confesse être las de la campagne :

Il n'en fallut pas davantage, écrit-il, pour me faire sentir combien le bonheur d'un homme différait du bonheur d'un autre, et pour me dégoûter de tous ces traités du bonheur qui ne sont jamais que l'histoire du bonheur de ceux qui les ont faits [3].

Les conséquences sont évidentes ; car, si le bonheur est chose individuelle, le Neveu de Rameau a raison, lui qui déclare cyniquement rechercher le genre de bonheur qui est conforme à sa nature :

Voilà où vous en êtes, vous autres. Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous. Quelle étrange vision ! Le vôtre suppose un certain tour d'esprit romanesque que nous n'avons pas, une âme singulière, un goût particulier. Vous décorez cette bizarrerie du nom de vertu ; vous l'appelez philosophie. Mais la vertu, la philosophie sont-elles faites pour tout le monde ? [4]

1. L'art. Plaisir de l'*Enc.* (XVI, 299-300), sur lequel on pourrait se fonder pour soutenir que Diderot met les plaisirs de l'esprit au-dessus des plaisirs des sens, est pris tout entier de Levesque de Pouilly ; nous ne saurions donc en faire état.
2. II, 318.
3. VI, 438.
4. Éd. c., p. 62.

Quant à lui, il se contente pour son usage de la sagesse de Salomon ; il ne cherche point sa félicité ailleurs que dans la satisfaction de l'appétit actuel : « car c'est toujours à l'appétit que j'en reviens ; à la sensation qui m'est toujours présente »[1]. Certes, tel n'est pas le goût de Diderot : sans ignorer les plaisirs du corps, le « philosophe » connaît de plus hautes satisfactions[2]. Il nous faut noter cette préférence de Diderot, cette prédilection pour les plaisirs dégagés du physique ; mais nous devons remarquer aussi qu'il ne peut en rendre raison d'après ses principes. Chacun d'eux, le « fou » et le « philosophe », cherche son bonheur où il le trouve, et comment prouver à l'un ou à l'autre qu'il a tort, ou raison ? Si donc, comme Diderot le répète à maintes reprises, le fait moral doit être constant et universel, on peut dire qu'au principe formulé par lui : « il n'y a qu'un devoir, c'est d'être heureux »[3], à ce principe, il n'a pu donner un contenu moral. Pour aboutir à un précepte, il lui faudra faire intervenir une autre notion, la notion de *loi*. C'est qu'au vrai ce principe du bonheur est moins important peut-être dans sa pensée par ce qu'il affirme que par ce qu'il nie, par ce qu'il pose que par ce qu'il détruit : c'est moins la révélation d'une doctrine propre qu'une négation de l'ascétisme chrétien.

Diderot a cherché dans la nature de l'homme le fondement du devoir, et il l'a trouvé dans le besoin du bonheur, qui est en chacun de nous comme l'élément le plus essentiel et le plus irréductible. Mais l'homme vit en société : Diderot même ne conçoit pas qu'il puisse vivre autrement. Sur quelle « base » établir ses rapports avec ses semblables ?

Diderot, ici encore, observera la nature humaine, telle qu'elle s'offre à nous dans l'expérience. Ayant ainsi considéré les hommes, et éliminé ce qu'il y a en eux de conventionnel, il constate que « nous n'apportons en naissant qu'une similitude d'organisa

1. P. 165.
2. P. 66-7.
3. III, 312 ; II, 85 ; IX, 429. — *D. et Cath. II*, p. 321.

tion avec d'autres êtres, les mêmes besoins, de l'attrait vers les mêmes plaisirs, une aversion commune pour les mêmes peines : voilà ce qui constitue l'homme ce qu'il est, et doit fonder la morale qui lui convient » [1].

C'est donc l'identité d'organisation entre les hommes qui est la « base » de la morale sociale : c'est cette notion qui en fonde l'unité, qui en pose les limites et qui en marque l'extension.

Elle fonde l'unité de la morale universelle. Celle-ci « ne peut être l'effet d'une cause locale et particulière » (comme la religion).

> Où chercherons-nous l'origine de cette unanimité de jugement si constante et si générale au milieu d'opinions contradictoires et passagères ? Où nous la chercherons ? Dans une cause physique, constante et éternelle. Et où est cette cause ? Elle est dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre, similitude d'organisation qui entraîne celle des mêmes besoins, des mêmes plaisirs, des mêmes peines, de la même force, de la même faiblesse, source de la nécessité de la société, ou d'une lutte commune et concertée contre des dangers communs et naissant du sein de la nature même qui menace l'homme de cent côtés différents [2].

Cette même notion pose les limites de la morale, qui est bornée aux êtres d'organisation identique, c'est-à-dire à l'espèce humaine :

> La morale se renferme donc dans l'enceinte de l'espèce... Qu'est-ce qu'une espèce ?... Une multitude d'individus organisés de la même manière... Quoi ! l'organisation serait la base de la morale ?... Je le crois... [3]

Il n'y a de relations morales qu'entre membres d'une même espèce ; l'espèce, voilà la barrière que Diderot, en dépit des vues évolutionnistes qu'on lui attribue fréquemment, ne conçoit pas que la morale au moins puisse franchir. Mais aussi, quelles

1. *Supplément au Voyage de Boug.*, II, 241.
2. *Fragments échappés*, VI, 444-5.
3. *Salon de 1767*, XI, 124. Les points de suspension sont dans le texte.

que soient les différences de force, de puissance qui séparent les individus, elles ne sauraient détruire la nécessité d'une morale commune, tant qu'il n'y a pas entre eux hétérogénéité de nature, tant qu'ils continuent d'appartenir à la même espèce :

L'homme fort n'est pas un homme de bronze. S'il était de bronze, il ne serait plus de la même espèce que l'homme de chair ; et j'avoue qu'il n'y aurait plus de morale commune entre eux ; car la morale est fondée sur l'identité d'organisation, source des mêmes besoins, des mêmes peines, des mêmes plaisirs, des mêmes aversions, des mêmes désirs, des mêmes passions [1].

Par contre, il ne saurait y avoir de relations morales entre l'homme et les animaux, ni de devoirs de nous à eux ; et même,

Polyphème, qui n'eut presque rien de commun dans son organisation avec les compagnons d'Ulysse, ne fut donc pas plus atroce, en mangeant les compagnons d'Ulysse, que les compagnons d'Ulysse en mangeant un lièvre ou un lapin [2].

De même aucun être, quel qu'il soit, ne saurait avoir d'obligations envers « Dieu, qui est le seul de son espèce » [3]. Supposons seulement un homme immortel : toute relation de justice cesse entre lui et les autres hommes, ses semblables en tout le reste :

Cependant, quelle distance encore plus grande de Dieu à un homme, que d'un homme, quel qu'on le suppose, à un autre ! Qu'il soit immortel, cet homme, je le veux ; combien ne lui restera-t-il pas encore d'infirmités qui le rapprocheront de la condition commune ? Toute notion de justice s'anéantit entre un homme et son semblable par le privilège d'un seul attribut divin, et nous osons en supposer entre Dieu et l'homme [4] !

Enfin cette notion, si elle circonscrit les limites de la morale, montre aussi l'extension qu'il lui faut donner et les frontières factices qu'elle doit franchir. Tous nos devoirs étant « fondés sur

1. *Réfut. de l'Homme*, II, 356.
2. *Salon de 1767*, XI, 124.
3. *Ibid.*
4. A Mlle Volland, 30 oct. 1759, XVIII, 424.

les rapports essentiels d'un être à un être organisé comme lui »[1] doivent s'exercer partout où nous voyons une organisation semblable à la nôtre[2] ; et Diderot s'indigne contre les gens aux yeux de qui une simple différence de latitude suffit à offusquer l'évidence de cette vérité :

Et qu'importe, écrit-il à Hume, qu'un homme soit né en deçà ou au delà d'un détroit? en est-il moins un homme? n'a-t-il pas les mêmes besoins, n'est-il pas exposé aux mêmes peines, avide du même bonheur ? Fais donc pour lui tout ce qu'il est en droit d'attendre de toi sur une infinité de rapports immuables, éternels et indépendants de toutes les conventions. Je trouve Polyphème plus excusable d'avoir mangé les compagnons d'Ulysse, que la plupart de ces petits Européens, qui n'ont que cinq pieds et demi et deux yeux, qui se ressemblent en tout, et qui ne s'en dévorent pas moins[3].

Et, dans un fragment où il s'élève contre les cruautés des Espagnols en Amérique, il se demande :

Est-ce la soif de l'or, le fanatisme, le mépris pour des mœurs simples, ou est-ce la férocité naturelle de l'homme renaissant dans des contrées éloignées..., qui dérobaient aux yeux des Européens l'image d'une organisation semblable à la leur, base primitive de la morale ?... Le ministère espagnol était-il bien persuadé que ces hommes sentaient, pensaient, marchaient à deux pieds comme les Espagnols[4] ?

Voilà donc Diderot en possession des deux principes qui, à son gré, doivent dominer toute la morale : bonheur, identité d'organisation. Quel rapport faut-il concevoir entre eux ? Il semble que le second ne prenne sa valeur qu'en corrélation avec le premier ; chacun de nous cherche le bonheur ; or, le bonheur est le même pour tous les individus d'une même espèce, puisqu'il consiste pour chacun d'eux dans la jouissance des mêmes plaisirs, dans la

1. *Did. et Cath. II*, p. 304.
2. Ainsi prend tout son sens le mot de Diderot au Neveu : « Songeons au bien de notre espèce ».
3. A David Hume, 22 février 1768, dans Cru, *Diderot*, p. 467.
4. VI, 451-2.

satisfaction des mêmes tendances, des mêmes besoins, issus d'une constitution physique la même en tous.

A ce point, il y a, semble-t-il, une solution de continuité dans la pensée de Diderot, ou au moins dans l'exposé de ses idées. Je ne le vois nulle part montrer comment, partant de l'idée que le bonheur est le devoir pour chacun de nous, et qu'il est identique pour tous les hommes, il arrive à fonder la morale sociale. Voici toutefois comme il est possible, par conjecture, de rétablir la chaîne de ses associations. On peut croire qu'il admet que la similitude d'organisation crée en tous les êtres semblables un droit égal au bonheur et en chacun un devoir de respecter le droit des autres et même de collaborer avec eux, de les aider à réaliser leur bonheur, qui est situé à l'extrémité de la même route qui nous doit conduire à la possession du nôtre. Mais, plus encore qu'un devoir, c'est, primitivement au moins, une nécessité physique : l'homme seul ne saurait vaincre la nature extérieure hostile et conquérir contre elle son bonheur [1] ; mais, tous les hommes rencontrant mêmes obstacles à atteindre le même résultat, il en résulte « la *nécessité* de la société ou d'une lutte commune et concertée contre des dangers communs et naissant du sein de la nature même qui menace l'homme de cent côtés différents [2] ». La nature de ce rapport est bien indiquée dans la réponse que fait au « sage « le « prosélyte » qu'on introduit aux grands principes :

Le sage. — Quels sont, à votre avis, les devoirs de l'homme ?

Le prosélyte. — De se rendre heureux. D'où dérive la *nécessité* de contribuer au bonheur des autres, ou en d'autres termes d'être vertueux [3].

C'est ainsi l'identité d'organisation qui nous rend raison de l'harmonie entre utilité personnelle et utilité générale : toutes

1. Cf. IV, 48 : « S'il est vrai que la lutte de l'homme contre la nature soit le premier motif, la raison première de la société... » — *Did. et Cath. II*, p. 270 : « La lutte de l'homme contre la nature est le premier principe de la société : ... La nature l'assaille par les besoins qu'elle lui a donnés et par les dangers auxquels elle l'a exposé. » Cf. *ibid.*, p. 272-3.

2. VI, 444-5.

3. II, 85.

deux se confondent à l'origine, puisqu'alors tous les efforts convergent dans la lutte contre un même ennemi et contre des périls communs, contre les obstacles identiques qui s'opposent à un dessein identique ; et, si cette unité foncière tend à se perdre dans une société qui n'a plus à faire face aux mêmes dangers, c'est la tâche du législateur de la rendre réelle et de la rendre visible, de la ressusciter dans les faits et d'en raviver dans les âmes le sentiment.

Si donc nous n'apercevons pas nettement l'enchaînement des idées du « philosophe », au moins en voyons-nous très bien le terme et la jonction finale :

Ne savez-vous pas, écrit-il quelque part, que vous voulez être heureux, que les autres ont le même désir que vous; qu'il n'y a de félicité vraie pour vous que par le besoin que vous avez les uns des autres, et que par les secours que vous espérez de vos semblables et qu'ils attendent de vous ? [1]

L'idée d'espèce, définie par l'identité d'organisation, fait ainsi contre-poids à l'individualisme eudémoniste qu'exprimait tout à l'heure Diderot en disant : « chacun a son bonheur particulier ». Sur ce principe, il fonde l'existence nécessaire de relations morales entre les hommes, relations qu'exprime l'idée de justice. Mais ici encore, avec cette idée de justice, nous n'avons qu'une forme vide ; dans quelles obligations se traduit-elle ? par quelles actions définies la réaliserons-nous ? Nous ne pouvons le déterminer.

Pour résumer les résultats où nous sommes arrivés, nous emprunterons à Diderot une formule qui lui est chère :

Il n'y a qu'une seule vertu, la justice ; un seul devoir, de se rendre heureux [2].

1. IV, 93.
2. *Did. et Cath. II*, p. 314 ; cf. p. 320 ; — *Œ.*, III, 312 ; II, 85 ; IX, 429 ; et *Fragment inédit.*

Si maintenant nous voulons savoir avec précision ce que nous devons faire et éviter, comment administrer notre bonheur individuel, il nous faut faire intervenir une autre notion, la notion de *loi*. Après avoir dégagé le fond universel de la morale, il la faut montrer se diversifiant pour s'adapter au réel, qui est multiple. Mais il n'aura point été vain que nous ayons auparavant cherché et trouvé, dans la nature de l'homme, l'unité de la morale, — cette unité dont ni la métaphysique ni la religion ne peuvent rendre compte, et que, trompés par les apparences, tant d'hommes, tant de penseurs, méconnaissent [1].

Pour déterminer, pour organiser dans le détail les actions humaines, Diderot fait donc appel à la loi. A ce degré il peut dire : « La morale (la nôtre) est fondée sur la loi » [2]. Or « il y a trois sortes particulières de lois : la loi de nature, la loi civile, et la loi religieuse » [3]. Cette dernière loi éliminée, pour toutes les raisons que nous avons vues, — comme non fondée dans la nature humaine, comme inutile, et comme ruinant les deux autres, — il reste qu' « il y a deux lois et deux grands procureurs généraux : la nature et l'homme public » [4].

A la conduite individuelle, seule la loi de nature peut s'appliquer : confrontée avec l'idée du bonheur, elle va me permettre de choisir parmi les actions entre lesquelles cette dernière notion seule ne me fournissait aucun principe de sélection.

Est-ce à dire que la Nature elle-même, que le κόσμος ait par soi un caractère moral ? Nullement ; les idées de bien et de mal, rapportées au tout, perdent toute signification [5]. Attribuer à

1. Par exemple Helvétius. — Diderot, *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, 270 : « Ce qui paraît avoir induit notre auteur en erreur, c'est qu'il s'en est tenu aux faits qui lui ont montré le juste ou l'injuste sous mille formes opposées, et qu'il a fermé les yeux sur la nature de l'homme, où il en aurait reconnu les fondements et l'origine ».

2. Opposée à la morale des souverains qui, à proprement parler, n'en ont pas, vivent encore dans l'état de nature (*Diderot et Cath. II*, p. 316).

3. *Ibid.*, p. 323.

4. *Ibid.*, p. 318.

5. Cf. *Neveu*, p. 21.

l'Univers une détermination morale quelconque, c'est oublier deux choses : d'abord que ce qui est nécessaire ne peut être ni bien ni mal ; puisque rien n'est bien ni mal, absolument, mais seulement par rapport à une fin donnée. Ces deux idées, sans doute dérivées de Spinoza, Diderot les mit en relief dans le très important article « Laideur » de l'*Encyclopédie* [1]. Ailleurs il écrira :

En vérité, je crois que Nature ne se soucie ni du bien ni du mal ; elle est toute à deux fins : la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce [2].

C'est donc seulement par sa mise en relation avec la fin que je poursuis, le bonheur, que la loi de nature prend une signification morale : elle se révèle à moi et s'impose à la fois par des sanctions que je connais infaillibles. Alors une action en soi indifférente, et même bonne, puisqu'elle procure un plaisir et par suite contribue à mon bonheur, peut m'apparaître grosse de conséquences qui, tout pesé, la fassent en réalité le contraire de ce qu'elle paraît être ; — elle est à éviter. Ce n'est pas de la nature intrinsèque de l'action, mais bien de ses résultats que lui vient sa qualité morale : la sanction préexiste au devoir. Ainsi l'expérience nous montre qu' « on ne donne impunément dans aucun excès ».

Vous faites un usage immodéré du vin et des femmes ? Vous aurez la goutte, vous deviendrez phtisique. Vos jours seront tristes et courts [3].

La sanction est vraiment le seul indice que nous ayons des volontés de Nature ; celle-ci ne nous ordonne pas comme législatrice ; mais elle nous punit comme procureur général :

Il y a deux procureurs généraux, l'un à votre porte qui châtie les délits contre la Société. La nature est l'autre. Celle-ci connaît de tous les vices qui échappent aux lois. Vous vous livrez à la débauche des

1. XV, 410. Cf. infra, ch. VIII, p. 253 sq.
2. A Mlle Volland, 31 juillet 1762, XIX, 89-90.
3. *Did. et Cath. II*, p. 316.

femmes ; vous serez hydropique. Vous êtes crapuleux, vous serez poumonique... Le plus court est de se résigner à l'équité de ces jugements et de se dire à soi-même : c'est bien fait... [1].

Telle est la loi de nature ; nous ne pouvons savoir si elle est bonne ou si elle est mauvaise ; nous n'avons, bon gré mal gré, qu'à nous y conformer. C'est selon ces idées que Diderot dirige l'éducation morale de sa fille :

Je lui montrai l'envieux avec ses yeux creux et son visage pâle et maigre ; l'intempérant avec son estomac délabré et ses jambes goutteuses, le luxurieux avec sa poitrine asthmatique et les restes de plusieurs maladies qu'on ne guérit point, ou qu'on ne guérit qu'au détriment du reste de la machine [2].

La morale n'est que l'art du bonheur. Or, « la santé, c'est la pierre angulaire du bonheur » [3]. Il nous faut donc travailler à la conserver : toute action dont les suites sont fatales au bon état du corps devra être évitée comme nuisant au bonheur ; et inversement.

Ce principe du bonheur considéré comme la source de nos devoirs est si fécond qu'il s'étend jusqu'à nos moindres actions, jusqu'à la nécessité de laver ses mains et de rogner ses ongles [4].

Telle est la morale qui résulte de la mise en rapport de la loi naturelle avec l'idée de bonheur : la sanction de nature indique, et même crée, pratiquement, le devoir ; il n'y a donc d'actes coupables que ceux dont l'organisme portera la peine ; et Diderot peut dicter au maître de Jacques le Fataliste cette réflexion :

1. *Neveu de Rameau*, p. 113. Cf. *Fragment inédit* : « Il y a deux tribunaux : celui de la nature et celui des lois. L'un connaît des délits de l'homme contre ses semblables ; l'autre des délits de l'homme contre lui-même. La loi châtie les crimes ; la nature châtie les vices. La loi montre le gibet à l'assassin ; la nature montre ou l'hydropisie ou la phtisie à l'intempérant ».
2. A Mlle Volland, 11 septembre 1769, XIX, 321.
3. *Essai sur la peinture*, X, 485.
4. *Did. et Cath. II*, p. 323.

J'ai remarqué une chose assez singulière ; c'est qu'il n'y a guère de maxime de morale dont on ne fît un aphorisme de médecine, et réciproquement peu d'aphorismes de médecine dont on ne fît une maxime de morale [1].

Toute la morale personnelle est ainsi réduite à des règles d'hygiène : hors de ces préceptes, où Kant eût refusé de voir autre chose que des « conseils de la prudence », dénués de toute valeur morale, Diderot ne pense pas que l'individu ait de devoirs envers lui-même :

Les obligations de l'homme isolé me sont inconnues. Je n'en vois ni l'origine ni le terme [2].

Pour organiser son bonheur comme il le veut, l'individu en tant que tel a toute licence.

Toute licence — sauf contre la société. Car, dès lors que les actions de l'homme développent des conséquences qui dépassent la sphère étroite de sa personne, leur retentissement sur l'ensemble social doit entrer en compte dans l'appréciation qu'on en porte. On lit à l'article « Société » de l'*Encyclopédie* :

Nous devons travailler pour le bonheur de la Société à nous rendre maîtres de nous-mêmes ; le bonheur de la Société se réduit à ne point nous satisfaire aux dépens de la satisfaction des autres ; or les inclinations, les désirs et les goûts des hommes se trouvent continuellement opposés les uns aux autres... Je vais plus loin, et je soutiens que les vices mêmes qu'on regarde ordinairement comme ne faisant tort qu'à celui qui en est atteint sont pernicieux à la société... [3]

Et, comme exemple de cette sorte de vices, sont citées l'ivrognerie, l'incontinence, etc. Et quoique cet article, — et le passage notamment qu'on vient de citer, — soient textuellement pris du P. Buffier [4], nous pouvons nous assurer par ailleurs que nous avons bien là la vraie pensée de Diderot. D'abord, de tout *le*

1. VI, 262.
2. *Fragment inédit.*
3. XVII, 137-140.
4. Cf. ch. VIII, p. 231 sq.

Neveu de Rameau, cette idée ressort qu'il n'est point légitime que l'homme vivant en société donne à ses instincts toute liberté de se déployer sans limite. Et, dans le *Fragment inédit*, Diderot montre clairement que la considération de l'intérêt social gouverne jusqu'aux actions qui ne semblent relever que du libre arbitre individuel. Les inclinations de notre nature, bonnes en elles-mêmes, « ont un terme, au delà duquel elles dégénèrent en vice, et ce terme est marqué par les règles invariables de la justice par essence, ou, ce qui revient au même, par l'intérêt commun des hommes réunis en société, et par l'objet constant de cette réunion » :

Est-ce pour lui-même qu'on érige en vertu le courage ? Non : c'est à cause de l'utilité dont il est pour la société. La preuve en est qu'on le punit comme vice dans l'homme qui s'en sert pour troubler l'ordre public. Pourquoi la crapule est-elle un vice ? parce que chaque citoyen est tenu de concourir à l'utilité commune, et qu'il a besoin, pour remplir cette obligation, du libre exercice de ses facultés. Pourquoi certaines actions sont-elles plus blâmables dans un magistrat ou un général que dans un particulier ? C'est qu'il en résulte de plus grands inconvénients pour la société...

Ainsi la moralité personnelle n'est qu'un moyen de la société ; et Diderot peut dire de la vertu sociale, la justice, qu' « elle renferme tout *ce qu'on se doit à soi-même* et tout ce qu'on doit aux autres » [1]. Tous les devoirs de l'homme se ramènent aux devoirs du citoyen : la morale de Diderot est essentiellement une morale sociale.

Au tribunal de la philosophie et de la raison, la morale est une science, dont l'objet est la conservation et le bonheur commun de l'espèce humaine. C'est à ce double but que ses règles doivent se rapporter ; leur principe physique, constant et éternel, est dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre [2].

C'est la même idée qu'exprime Diderot, quand il dit : « il n'y

1. *Did. et Cath. II*, p. 314.
2. *Fragment inédit.*

a qu'une seule vertu, la justice » [1], qui enveloppe et comprend toutes les autres.

De cette vertu sociale par excellence, le fondement se trouve dans l'identité d'organisation de tous les membres de l'espèce. Mais comment en déterminer, en préciser la notion ? Suffit-il pour cela de faire appel à la loi positive ? ne faut-il pas au contraire lui subordonner celle-ci ? C'est la question des rapports de la justice et de la législation qui se pose ; et, dans la pensée de Diderot, il s'y en joint une autre, qui lui est étroitement liée, celle des rapports de la conscience individuelle et de la loi. Graves problèmes, et qui n'intéressent pas seulement le philosophe spéculatif, car, suivant la réponse qu'on y donne, on est amené à agir de façon diverse et même opposée dans les circonstances critiques de la vie du citoyen. Problèmes qui n'ont cessé d'exercer la réflexion de Diderot, — qu'il n'a point tranchés avec cette impétuosité « décisionnaire » dont on se plait trop souvent à doter le philosophe de notre XVIII^e^ siècle, sur lesquels au contraire son esprit a longuement travaillé, et, après avoir oscillé en sens contraires, s'est arrêté enfin à une solution complexe et personnelle, par où il tente de concilier avec les possibilités du réel l'exigence de son idéal. Aussi essayerons-nous, autant que ses écrits nous le permettent, de suivre dans leur succession les démarches de sa pensée.

Dans l'*Introduction aux grands principes*, écrite vers 1763, Diderot se range nettement du côté de ceux qui, avec Hobbes, admettent que la justice est postérieure à la loi, qu'elle ne se peut définir que par rapport à des lois préexistantes :

> La justice, répond le prosélyte, est la fidélité à tenir les conventions établies. La justice ne peut consister en telles ou telles actions déterminées, puisque les actions auxquelles on donne le nom de justes varient selon les pays, et que ce qui est juste dans l'un, est injuste dans l'autre. La justice ne peut donc être autre chose que l'observation des lois [2].

1. *Did. et Cath. II*, p. 314.
2. II, 85-6.

C'est par la fidélité aux lois, — abstraction faite de leur contenu, — que se définira la justice. A cette conception, le théologien qui critique Diderot fait l'objection que voici :

La définition que vous donnez de la justice n'est point exacte, car on peut être fidèle à des conventions très injustes. C'est mettre l'effet avant la cause, que de faire consister la justice dans l'observation des lois, puisque les lois elles-mêmes ont été faites sur la justice [1].

Diderot n'hésite pas à reprendre la question à fond ; citons tout au long sa réponse :

Les hommes, avant de faire les lois, avaient-ils, en effet, des notions de justice, et est-ce sur ces notions que les lois ont été faites ? Pour résoudre cette question, examinons comment les premières lois durent être formées. C'est la propriété acquise par le travail ou par droit de premier occupant qui fit sentir le premier besoin des lois [2]. Deux hommes qui semèrent chacun un champ, ou qui entourèrent un champ d'un fossé, et qui se dirent réciproquement : « Ne touche pas à mes grains ou à mes fruits, et je ne toucherai pas aux tiens », furent les premiers législateurs. Ces conventions supposent-elles en eux aucune notion de justice ? et avaient-ils besoin, pour les faire, d'autre connaissance que celle de leur intérêt commun ? Il ne paraît pas. Comment donc acquirent-ils les idées du juste et de l'injuste ? Elles se formèrent dans leur esprit, de l'observation et de l'inobservation des conventions. L'une fut désignée par le nom de justice ; l'autre par celui d'injustice ; et les actes de ces deux relations opposées s'appelèrent justes et injustes. J'insiste donc, et je dis que la justice ne peut être autre chose que l'observation des lois [3].

Ainsi, pour Diderot, à cette date, la justice dérive de la loi positive, mais la loi elle-même est fondée sur la connaissance de « l'intérêt commun » des contractants .— Ces deux notions, qui sont, l'une, antérieure, l'autre, postérieure à la loi, nous allons voir le « philosophe » les remanier pour aboutir à une conception

1. II, 93.
2. Diderot ne se prononce pas ici entre ces deux explications de l'origine de la propriété ; nous verrons que c'est la première qu'il adopte. Cf. ch. VII, p. 219 et n.
3. II, 98.

plus large et plus compréhensive de la justice : elle ne sera plus seulement une conséquence de la loi établie, et consistant uniquement à l'observer ; elle lui sera aussi antérieure, identifiée alors avec l'idée de l'intérêt général.

Diderot revient à ce sujet dans l'article « Juste, injuste » de l'*Encyclopédie* [1], inséré au tome IX, qui paraît en 1765. Son exposé, alourdi par une discussion des théories de Pufendorf et de Grotius, manque un peu de netteté, et on éprouve quelque peine à démêler les idées qu'enveloppe une forme un peu scolastique et confuse [2]. Après avoir marqué certaines distinctions entre le juste et l'équitable, Diderot s'exprime ainsi :

> Si l'on entend par le juste et l'injuste les *qualités morales* des actions qui lui servent de fondement, la convenance des choses, les lois naturelles, sans contredit toutes ces idées sont fort antérieures à la loi, puisque la loi bâtit sur elles et ne saurait leur contredire ; mais si vous prenez le juste et l'injuste pour l'obligation parfaite (c'est-à-dire accompagnée de contrainte) et positive de régler votre conduite et de déterminer vos actions suivant ces principes, cette obligation est postérieure à la promulgation de la loi, et ne saurait exister qu'après la loi.

Ainsi la qualité morale de l'action est indépendante de la loi positive et fondée uniquement sur la nature de l'être de qui elle émane :

> Concluons donc qu'une action qui convient ou qui ne convient pas à la nature de l'être qui la produit, est moralement bonne ou mauvaise, non parce qu'elle est conforme au contraire à la loi, mais parce qu'elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit ou qu'elle y répugne : ensuite de quoi la loi survenant, et bâtissant sur les fondements posés par la nature, rend juste ce qu'elle ordonne ou permet, et injuste ce qu'elle défend.

Nous trouvons ici une pensée qui, en précision, en netteté, est bien inférieure à ce que nous offrait le morceau précédent :

1. XV, 400-3.
2. Peut-être y a-t-il à cet article une source que je n'ai pu découvrir.

aussi inclinerait-on volontiers à croire que ce morceau est d'une époque antérieure à l'*Introduction aux grands principes*, bien qu'il ait vu le jour environ deux ans plus tard [1]. A coup sûr, il serait facile d'interpréter ce que dit là Diderot au moyen de ce que nous connaissons par ailleurs de ses idées ; mais si nous nous en tenons à ce texte, on voit que, au lieu de nous montrer dans l'idée d' « intérêt général » la source d'où doivent en principe sortir toutes les lois positives, Diderot les dérive de ces notions infiniment plus vagues : « la convenance des choses, les lois naturelles » ou encore la conformité avec « la nature de l'être », avec « l'essence de l'être » qui en est le sujet. Retenons toutefois cette idée en harmonie avec celles que Diderot a précédemment exprimées : c'est la loi seule qui rend les actions justes ou injustes. Dans le *Salon de* 1767 [2], Diderot reprend la même question, de façon moins abstraite. Dans l'examen qu'il en fait, il ne se fonde pas tant sur des raisons théoriques que sur des motifs d'ordre pratique ; et sa discussion en prend un caractère plus concret et plus vivant. Il n'a pas, à cette heure, de doctrine arrêtée ; aussi choisit-il, pour exprimer ses idées, la forme d'un dialogue imaginaire, où l'abondance des points suspensifs marque les retours d'une pensée à laquelle il est impossible encore de se fixer.

Diderot feint une conversation sur ce sujet : « Qu'est-ce que la vertu ? » Et c'est dire pour lui, qu'est-ce que la vertu sociale, qu'est-ce que la justice au sens subjectif ? Deux avis se font jour : « les uns prétendant que la vertu était l'habitude de conformer sa conduite à la loi ; les autres que c'était l'habitude de

1. On serait confirmé dans cette opinion par les passages suivants de *Lettres à M^lle Volland* : « Mes articles de philosophie sont tous faits ; ce ne sont ni les moins difficiles ni les plus courts, et la plupart des autres sont ébauchés » (11 oct. 1759). — « D'un assez grand nombre de morceaux de philosophie, il ne m'en reste que trois à faire, mais longs et difficiles : c'est l'examen du platonisme et du pythagorisme, avec l'histoire de la philosophie chez les Etrusques et les Romains » (1^er nov. 1759). — Un doute subsiste, car on voit que ce que Diderot appelle articles de philosophie, dans le second passage, ce sont ses articles d'histoire de la philosophie.

2. T. XI, p. 121 sq.

conformer sa conduite à l'utilité publique » [1]. D'un point de vue purement idéal, la question ne se poserait pas ; la loi devant manifester, codifier les exigences de l'intérêt général, peu importerait qu'on se conformât à la notion elle-même d'intérêt général ou aux prescriptions de la loi qui en serait l'expression ; dans les deux cas, les conséquences pour la conduite seraient identiques :

Nos philosophes auraient été d'accord sur leur définition de la vertu, si la loi était toujours l'organe de l'utilité publique ; mais il s'en manquait beaucoup que cela fût [2].

Aussi peut-il sembler plus rationnel de définir la vertu par la conformité des actions à l'utilité publique. Mais, dans la pratique, deux difficultés surgissent. D'abord, cette notion, si difficile déjà à déterminer pour le philosophe, le sera sans nul doute encore plus pour le commun des hommes : « l'ignorance et l'intérêt qui obscurcissent tout dans les têtes humaines, montreront l'intérêt général où il n'est pas » [3]. Puis, c'est toute la morale sociale abandonnée à l'arbitraire de chacun, et donc détruite : ainsi tout à l'heure, — et cette fois avec l'agrément de Diderot, — nous avons vu la conduite individuelle dirigée uniquement par l'idée personnelle que chacun se fait du bonheur :

Le peuple... n'aura point de mœurs ; car il n'y a de mœurs que là où toutes les lois, bonnes ou mauvaises, sont sacrées : car c'est là seulement que la conduite générale est uniforme [4].

Les fondements même de la vie sociale seront ébranlés : « si chacun s'institue juge compétent de la conformité de la loi avec l'utilité publique, l'effrénée liberté d'examiner, d'observer et de fouler aux pieds les mauvaises lois, conduira bientôt à l'examen, au mépris et à l'infraction des bonnes » [5].

1. P. 121.
2. P. 122.
3. P. 121.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

D'autre part, si la justice est de se soumettre à la loi, quel que soit le jugement que nous en portons, « il était dur d'assujettir des hommes sensés par le respect pour une mauvaise loi, mais bien évidemment mauvaise, à l'autoriser de leur exemple, et à se souiller d'actions contre lesquelles leur âme et leur conscience se révolteraient » [1].

Que faire donc ? Mettre au-dessus de tout l'intérêt de la société.

S'il faut opter, dira Diderot, être méchant homme ou bon citoyen, puisque je suis membre d'une société, je serai bon citoyen si je puis. Mes bonnes actions seront à moi ; c'est à la loi de répondre des mauvaises.

Et pourtant il envie le sort de Socrate, qui refuse d'obéir à une loi qui lui apparaît funeste, et qui préfère mourir plutôt que de s'y soumettre. Mais la condnite d'Aristippe n'est-elle pas plus vraiment raisonnable ? Il se soumet à la loi, quelle qu'elle soit, « de peur qu'en discutant, de *son* autorité privée, les mauvaises lois, *il* n'encourage par *son* exemple la multitude insensée à discuter les bonnes [2]. »

Les réflexions du philosophe s'achèvent dans l'indécision :

Je quittai cette question, je la reprenais pour la quitter encore. — Et je demeurais absorbé dans diverses spéculations entre lesquelles mon esprit était balancé, sans trouver d'ancre qui me fixât [3].

Mais s'il ne conclut pas encore, on peut déjà voir poindre, dans la distinction qu'il ébauche entre les « hommes sensés » et la « multitude insensée », — l'élément essentiel de la solution où il s'arrêtera bientôt.

Quelques années plus tard, l'apparition de l'*Homme* d'Helvétius conduit Diderot à étudier une fois encore la question ; mais, au lieu de la traiter ici de façon logique, il la prend historique-

1. P. 122.
2. P. 123.
3. *Ibid.*

ment : Helvétius lui-même l'y invitait, et Diderot, pour critiquer les conclusions de son auteur, accepte de se placer au même point de vue que lui.

La thèse d'Helvétius est exprimée avec toute netteté dans la section IV, au début du chapitre VIII [1], intitulé : *De la justice considérée dans l'homme de la nature.*

Pour juger l'homme, considérons-le dans son état primitif, dans celui d'un sauvage encore farouche. Est-ce l'équité que ce sauvage aime et respecte ? Non, mais la force. Il n'a ni dans son cœur d'idée de la Justice ; ni dans sa langue de mots pour l'exprimer. Quelle idée pourrait-il s'en former, et qu'est-ce en effet qu'une injustice ? La violation d'une convention ou d'une loi faite pour l'avantage du plus grand nombre. L'injustice ne précède donc pas l'établissement d'une convention, d'une loi et d'un intérêt commun. Avant la Loi il n'est donc pas d'injustice. — On voit ce que la question devient : L'homme sauvage, qui ne connaît point de lois, a-t-il, n'a-t-il aucune idée de la justice ?

Diderot fait d'abord observer le caractère hypothétique de ces recontructions préhistoriques :

Tout ce que l'auteur dit ici de l'état sauvage peut être vrai, mais je ne le sais pas. Plus civilisé que lui, j'ai apparemment trop de peine à me mettre nu ou à reprendre la peau de bête [2].

Pourtant, à réfléchir sur ce que peut être un tel état, voici ce que Diderot croit possible d'en conjecturer, avec la réserve et la prudence qui conviennent en ces matières, où il est malaisé d'atteindre mieux que des vraisemblances [3] :

Je ne voudrais ni assurer ni nier que l'homme sauvage ait ou n'ait aucune idée de justice... Je serais assez porté à croire que le sauvage qui enlève au sauvage la provision de fruits qu'il a faite [4], s'enfuit et

1. T. I, p. 301, éd. de Londres, 1773, en 2 volumes.
2. II, 387.
3. Cf. II, 355 : « Au reste, cette question est une de celles auxquelles je voudrais avoir pensé plus longtemps avant que de prononcer ». Et II, 396 : « Je questionne toujours ; je ne prononce pas ».
4. Même exemple et même conclusion : II, 387 ; II, 396.

que par sa fuite il s'accuse lui-même d'injustice, tandis que le spolié, par sa colère et sa poursuite, lui fait le même reproche. Les lois ne donnent pas les notions de justice, il me semble qu'elles les supposent [1].

Cette affirmation, ou plutôt cette suggestion, Diderot l'appuie sur deux raisons. Même dans l'état de « force », l'oppresseur devait avoir conscience de l'injustice de l'oppression :

Je consens que le fort opprime le faible, lorsqu'il n'est retenu par aucune crainte. Ce que j'ai peine à concevoir, c'est qu'il n'ait ni la conscience de son injustice, ni le remords de son action, c'est qu'il soit sincèrement persuadé qu'il use d'un droit légitime, et qu'il serait un sot de n'en pas user [2].

En effet, Diderot admet (Helvétius aussi d'ailleurs) que si, dans la définition de l'homme, le genre prochain est l'animal, la différence spécifique est que cet animal a une raison :

Fut-il un temps où l'homme put être confondu avec la bête ? Je ne le pense pas ; il fut toujours un homme, c'est-à-dire un animal combinant des idées [3].

Et dès lors, « quelles idées combine-t-il, si ce n'est celles de son repos, de son bonheur, de sa sécurité, idées très voisines de la notion de justice ? *Utilitas justi prope mater et æqui* » [4]. Peut-être le sauvage est-il incapable d'énoncer clairement ce qu'il conçoit bien ; mais il n'a pas moins en lui l'idée de la justice avant d'en produire et d'en tenir dans les lois la réalisation objective :

Le sauvage n'a point de mots pour désigner le juste et l'injuste ; il crie, mais son cri est-il vide de sens ? n'est-ce que le cri de l'animal [5] ?

A cette raison *a priori* tirée de ce qu'on peut se figurer de la nature originelle de l'homme, Diderot ajoute une raison *a poste-*

1. II, 355.
2. II, 397.
3. II, 397.
4. II, 356. Horace, *Sat.*, I, 3, 98.
5. II, 387. Cf. déjà en 1758 dans le *Discours sur la poésie dramatique*, VII, 334.

riori. Pour établir les lois, pour faire cesser cet état de lutte ou de force qu'on suppose avoir précédé l'état légal, ne faut-il pas que le législateur ait possédé, que les sujets de la loi aient reconnu une idée de la justice, idée d'où il leur fût ensuite possible de dériver des règles précises, et sans laquelle ils n'auraient pu, lui, les imposer ; eux, les admettre : *Justice suppose lois établies* (Helvétius, IV, 8, éd. citée, I, 303).

Mais (réplique Diderot) [la loi] ne suppose-t-elle pas quelque notion antérieure dans l'esprit du législateur, quelque idée commune à tous ceux qui souscrivent à la loi ? Sans quoi, lorsqu'on leur a dit : Tu feras cela, parce que cela est juste ; tu ne feras point cela, parce que cela est injuste... ils n'auraient entendu qu'un vain bruit auquel ils n'auraient point attaché de sens. Sans cet aveu préliminaire de la conscience, comment les hommes auraient-ils consenti des lois ? Le premier législateur partit sans doute d'un fait qui renfermait l'axiome fondamental de toute morale : Ne fais point à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse ; en sentait-il la vérité, ou ne la sentait-il pas ? Si vous répondez le premier, donc il avait quelque notion de justice antérieure à la loi ; si vous répondez le second, vous dites une absurdité évidente [1].

Ici Diderot suppose qu'on lui adresse une objection :

C'est de l'intérêt commun de tous, et non d'une idée de justice, que sont émanées les premières lois. — Mais comment l'intérêt aurait-il amené le concert des volontés, si chacun en particulier n'avait pas conçu qu'il était juste de faire pour tous ce que tous s'accordaient à faire pour lui ?

Ainsi la justice peut se définir par la notion de l'intérêt général ; mais, pour que cette notion même revête un caractère moral, il faut encore que chacun conçoive son devoir à l'égard de la société aussi bien que ses propres droits en face de la collectivité.

On voit se dessiner la position de Diderot : la justice ne réside pas simplement dans l'accomplissement des actes sanctionnés par la loi ; c'est elle qui rend la loi possible et légitime. Pour soutenir cette proposition, Diderot fait appel uniquement à des

1. II, 388.

raisons logiques ; mais il ne faudrait pas croire qu'il fût libre de toutes préoccupations pratiques : celles-ci ne commandent point peut-être toute son argumentation ; du moins contribuent-elles à l'incliner dans le sens où elle va. En faisant de la justice une pure convention, il craindrait de paraître légitimer chez certains des actes contraires aux idées « éternelles » de justice que l'homme conçoit par cela seul qu'il est homme, c'est-à-dire un être raisonnable :

Je voudrais bien, écrit-il, ne pas autoriser le méchant à appeler de la loi éternelle de la nature à la loi créée et conventionnelle ; je voudrais bien qu'il ne lui fût pas permis de dire aux autres et de se dire à lui-même : Après tout, que fais-je ? je rentre dans mes premiers droits [1].

C'est-à-dire dans les droits qui dérivent uniquement de la force, si l'on admet l'hypothèse, défendue par Helvétius, d'un état de « force » antérieur à la loi, et, dans ce système, à la justice.

La conclusion pratique de cette discussion, l'aboutissement de toutes les méditations de Diderot, nous les trouvons dans une page de *Diderot et Catherine II*, la dernière que nous ayons de lui sur ce sujet. En quoi consiste la vertu ? Devons-nous agir conformément à la loi réelle ? ou selon la justice idéale, selon la notion rationnelle de l'utilité publique ? Diderot répond par une distinction dont nous avons aperçu déjà les premiers linéaments.

La vertu se définit pour le législateur : la conformité habituelle des actions à la notion de l'utilité publique ; peut-être la même définition convient-elle au philosophe, qui est censé avoir assez de lumières pour bien connaître ce que c'est que l'utilité publique. Pour la masse générale des sujets, la vertu est l'habitude de conformer ses actions à la loi, bonne ou mauvaise [2].

Pour le législateur, qui ne trouve pas de loi préexistante, qui doit au contraire créer la loi, bien évidemment la notion d'utilité

1. II, 388.
2. *Did. et Cath. II*, p. 321.

publique est la seule boussole qui puisse orienter sa conduite et celle de ceux pour qui il légifère. L'originalité de Diderot est d'assimiler au législateur le « sage », l'homme qui a des lumières : pour lui, point de règle ; il se prescrit à lui-même sa loi ; il est autonome, c'est-à-dire qu'il peut aller directement à la notion de justice, s'en inspirer pour agir, sans passer par l'intermédiaire de la loi écrite qui l'interprète pour la raison plus infirme, ou moins éclairée, du vulgaire.

Mais, dans les cas où il constatera des divergences entre ce que prescrit la loi et ce que lui conseille la notion d'utilité qu'il s'est formée à son propre usage, que fera-t-il ? Diderot n'ose trancher la question : c'est là un de ces problèmes de casuistique morale qui l'attiraient, mais qu'il hésitait à résoudre. Dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (1773), il semble autoriser le *sage* à se mettre au-dessus des lois civiles pour se conformer à la loi naturelle et universelle. Son père lui demande :

Tu aurais préféré ta raison à la raison publique, la décision de l'homme à celle de l'homme de loi ?

Et Diderot de répondre :

Assurément. Est-ce que l'homme n'est pas antérieur à l'homme de loi, est-ce que *la raison de l'espèce humaine* n'est pas tout autrement sacrée que la raison d'un législateur [1] ?

Voilà l'argument capital : c'est que la raison éclairée de l'individu est identique à la raison humaine, universelle et éternelle, — supérieure donc et, en droit, antérieure à toutes les législations positives. C'est dans le même esprit qu'à cette question : « Y a-t-il rien de plus respectable qu'un ancien abus ? » Zadig répliquait déjà : « La raison est plus ancienne [2]. »

Mais la raison du sage ne le convaincra-t-elle pas qu'à tout prendre, se soumettre, au moins provisoirement, aux lois, fussent-elles mauvaises, est encore le meilleur moyen de servir cette

1. V, 301.
2. *Zadig*, ch. XI, éd. Moland, XXI, 60.

utilité publique qui est la règle suprême des actions ? Diderot semble y incliner :

La loi qui prescrit à l'homme une chose contraire à son bonheur est une fausse loi, et il est impossible qu'elle dure; cependant il faut s'y conformer aussi longtemps qu'elle dure [1].

Et, reprenant l'opposition de Socrate et d'Aristippe, il paraît bien se ranger finalement à l'avis d'Aristippe, d'Aristippe qui dit :

Je sais aussi bien que toi que cette loi est mauvaise ; cependant je m y conformerai, parce que, si le sage foule aux pieds une mauvaise loi, il autorise par son exemple tous les fous à fouler aux pieds les bonnes [2].

Si donc Diderot admet « qu'à la rigueur il n'y a point de lois pour le sage », et que « c'est à lui qu'il appartient de juger des cas où il faut s'y soumettre ou s'en affranchir » [3], il finit en somme par lui conseiller de s'y conformer comme les autres.

En tout cas, ce pouvoir de libre examen des loi existantes, Diderot le réserve strictement à une élite, — élite dont il fait partie :

Il y a des vérités qui ne sont pas faites pour les fous, mais je les garderai pour moi. — Pour toi qui es sage ? — Assurément [4].

Il se refuse énergiquement à accorder à l'ensemble des citoyens même faculté de scruter les lois nouvelles ou anciennes : ce serait détruire toute société. Citant, d'après Plutarque, à l'article « Citoyen » de l'*Encyclopédie* [5], le serment que faisaient les jeunes Athéniens : « *receptis consuetudinibus parebo, et quascumque adhuc populus prudenter statuerit, amplectar* », il ajoute :

1. *Did. et Cath. II*, p. 320-1.
2. *Ibid.*, p. 321.
3. V, 308.
4. V, 297.
5. XIV, 190.

Voilà un *prudenter* qui, abandonnant à chaque particulier le jugement des lois nouvelles, était capable de causer bien des troubles.

On ne saurait nier que dans une telle conception il n'y ait une tendance aristocratique. Ne va-t-elle pas à créer un privilège au profit des « hommes éclairés », des « sages », qui sont maîtres de gouverner leur conduite de la façon qui leur paraît à eux-mêmes la plus juste ? Mais cette tendance est limitée et corrigée par d'autres. D'abord ce privilège des lumières ne leur crée pas un droit sur les autres hommes, moins heureux ou moins avancés : Diderot rejette énergiquement — et à diverses reprises — le despotisme éclairé [1]. D'autre part, il aboutit en somme à soumettre le sage aux mêmes conditions que le commun des sujets ; rappelons ses paroles dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* :

> Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme, et en attendant nous nous y soumettrons. Celui qui de son autorité privée enfreint une mauvaise loi, autorise tout autre à enfreindre les bonnes. Il y a moins d'inconvénients à être fou avec les fous qu'à être sage tout seul [2].

Par là nous sauvegarderons cette uniformité de conduite sans laquelle il n'est point de « mœurs » dans une société, car « par mœurs (Diderot) entend une soumission générale et une conduite conséquente à des lois bonnes ou mauvaises » [3]. Le sage devra se séparer, pour penser, de la foule, et s'y confondre pour agir.

Mais, en dépit de ce conservatisme ou plutôt de ce « conformisme » pratique, Diderot n'abdique pas son droit de critiquer les législations existantes et de concevoir une législation idéale, de laquelle nos efforts doivent tendre à nous rapprocher.

La société est une association destinée à procurer le bonheur de ceux qui la forment ; aussi la justice, qui règle les relations de

1. Cf. notamment II, 281.
2. II, 249.
3. II, 240.

ses membres, et les lois, qui expriment la justice, devraient avoir pour but d'assurer le bonheur des hommes :

Puisque ma pente naturelle, invincible, inaliénable, est d'être heureux, c'est la source et la source unique de mes vrais devoirs, et *la seule base de toute bonne législation* [1].

Même si les lois réelles étaient toutes conçues en vue de réaliser au mieux cette fin commune, on devrait dire qu' « il faut rappeler les lois à l'examen, parce qu'il y a deux sortes de bonheur. Un bonheur constant qui tient à la liberté, à la sûreté des propriétés, à la nature de l'impôt, à sa répartition, à sa perception, et qui distingue les lois éternelles. Un bonheur accidentel, variable et momentané, qui demande une loi momentanée ; un état de choses qui passe. Ce bonheur, cet état de choses passe ; la durée de la loi deviendrait funeste ; il faut la révoquer » [2].

Mais la réalité n'offre guère l'image de cette simplicité et de cette perfection ; les législations existantes sont bien loin de réaliser l'un par l'autre les deux objets de la société et de la loi : bonheur de l'individu ; bien de la société. C'est un désir, — et donc un regret, — qu'exprime Diderot quand il conseille au législateur de s'efforcer à les confondre pratiquement et à rendre sensible leur unité foncière :

Faites que le bien des particuliers soit si étroitement lié avec le bien général, qu'un citoyen ne puisse presque pas nuire à la société sans se nuire à lui-même... [3]

Car il n'est pas bon que ces deux choses soient distinguées par une frontière trop nette et trop visible :

On a trop confondu, dit M. d'Alembert, l'intérêt public avec l'intérêt particulier. — Cela se peut, mais celui qui apprend aux hommes à séparer ces deux intérêts est un bon géomètre, à la bonne heure, mais un mauvais citoyen [4].

1. *Did. et Cath. II*, p. 320.
2. *Ibid.*, 320-22.
3. *Entretien d'un philosophe*, II, 517.
4. *Sur deux mémoires de d'Alembert*, 1761, IX, 211.

Ainsi, dans la société imparfaite où nous vivons, diverses causes, — et notamment l'existence des mauvaises lois, des « lois bizarres » — empêchent cette concordance d'être parfaitement réalisée. De là une désharmonie qui se traduit dans la conscience par une douleur : c'est le sacrifice, ce sentiment qu'éprouve l'homme quand il préfère le bien de la société, le bien des autres, à ce qui lui apparaît simplement comme son bien à lui. Mais Diderot èst en droit de dire :

Qu'est-ce que la vertu ? C'est, sous quelque face qu'on la considère, un sacrifice de soi-même [1]. — Toute belle action n'est jamais sans quelque sacrifice. et il nous est impossible de ne pas rendre hommage à celui qui se sacrifie ; quoiqu'en nous sacrifiant, nous ne faisons *(sic)* pourtant que ce qui nous plait davantage, nous sommes portés avec raison à honorer ceux qui se départent des avantages les plus précieux pour celui de faire le bien... [2]

Mais si le sacrifice n'est qu'une apparence, si celui même qui « donne sa vie », en fin de compte ne fait qu'obéir à son « égoïsme [3] », cette apparence n'est pas moins ressentie par l'homme qui se sacrifie comme une douloureuse réalité. Et que la vertu soit douleur, que le bien donc soit mal, n'est-ce pas un paradoxe et un scandale dans une doctrine comme celle de Diderot, qui fonde sur le bonheur tous nos devoirs ? « Il n'y a qu'un devoir, c'est d'être heureux ! » me répète-t-on à chaque instant ; et on veut que je me sacrifie ! Diderot sent que, pour reconstituer l'unité de la morale, il lui faudrait réduire à une illusion le sacrifice et montrer que la vertu est en effet le moyen du vrai bonheur.

Établir que vertu et bonheur sont au fond identiques devient ainsi le point essentiel, le noyau et comme le cœur de toute la doctrine du « philosophe » ; et il en a bien senti l'importance, — la difficulté aussi.

J'étais bien jeune, — écrit-il dans un fragment de date inconnue, —

1. *Éloge de Richardson*, V, 214.
2. A Mlle Volland, 4 oct. 1767, XIX, 260.
3. XVIII, 173.

lorsqu'il me vint en tête que la morale entière consistait à prouver aux hommes qu'après tout, pour être heureux, on n'avait rien de mieux à faire dans ce monde que d'être vertueux ; tout de suite, je me mis à méditer cette question, et je la médite encore [1].

A l'idée de traiter « cette grande question du bonheur et de la vertu » [2], Diderot est saisi d'une crainte presque religieuse. Citons tout au long ce qu'il en écrit, à soixante ans, dans la pleine maturité de sa pensée :

S'il y a des questions en apparence assez compliquées qui m'ont paru simples à l'examen, il y en a de très simples en apparence que j'ai jugées au-dessus de mes forces. Par exemple je suis convaincu que dans une société aussi mal ordonnée que la nôtre, où le vice qui réussit est souvent applaudi, et la vertu qui échoue presque toujours ridicule, je suis convaincu, dis-je, qu'à tout prendre, on n'a rien de mieux à faire pour son bonheur que d'être un homme de bien ; c'est l'ouvrage à mon gré le plus important et le plus intéressant à faire, c'est celui que je me rappellerais avec le plus de satisfaction dans mes derniers moments. C'est une question que j'ai méditée cent fois et avec toute la contention d'esprit dont je suis capable ; j'avais, je crois, les données nécessaires ; vous l'avouerai-je ? je n'ai pas même osé prendre la plume pour en écrire la première ligne. Je me disais : si je ne sors pas victorieux de cette tentative, je deviens l'apologiste de la méchanceté : j'aurai trahi la cause de la vertu, j'aurai encouragé l'homme au vice. Non, je ne me sens pas bastant pour ce sublime travail ; j'y consacrerais inutilement toute ma vie [3].

Admirable scrupule, et qui montre à quel point Diderot était convaincu de l'influence de l'idée sur la conduite, qui nous prouve encore quelle grande place les préoccupations morales tiennent dans sa vie, et avec quelle prudence circonspecte il touche à ces questions [4].

1. VI, 439 ; cf. *Enc.*, art. Socratique, XVIII, 154 : « Si l'emploi de ses moments (à Socrate) nous était plus connu, peut-être nous démontrerait-il, mieux qu'aucun raisonnement, que pour notre bonheur dans ce monde, nous n'avons rien de mieux à faire que de pratiquer la vertu, *thèse importante qui comprend toute la morale, et qui n'a point encore été prouvée* ».
2. XVIII, 527.
3. *Réfut. de l'Homme*, II, 345.
4. Cf. encore XIX, 448 ; passage cité dans l'Introduction, p. XII.

Essayons cependant de relever dans ses œuvres ces « données » éparses qu'il n'a pas voulu rassembler en un corps ; voyons quelles raisons il a de croire à l'unité du bonheur et de la vertu.

Sans doute parmi ces raisons il en est que la raison ne connaît point : peut-être sont-ce des motifs sentimentaux plus que des preuves démonstratives qui inclinent Diderot à cette croyance ; peut-être est-elle, avant toute autre chose, un besoin du cœur ; il *veut* croire ainsi parce qu'il aime la vertu, et qu'il ne consent pas que cette vertu soit une duperie : « Eh ! que serait la morale, s'il en était autrement ? Que serait la vertu ? On serait insensé de la suivre, si elle nous éloignait de la route du bonheur, et il faudrait étouffer dans nos cœurs l'amour qu'elle nous inspire pour elle, comme le penchant le plus funeste. Cela est affreux à penser. Non, le chemin du bonheur est le chemin même de la vertu... [1] » Mais ces raisons du cœur, Diderot veut les transformer en raisons intellectuelles, démontrer cet optimisme qu'il postule, et pour cela il recourt à l'observation des hommes et à son sentiment intérieur.

Il interroge d'abord l'histoire : « J'ai défié le baron (d'Holbach) de me trouver dans l'histoire un scélérat, si parfaitement heureux qu'il ait été, dont la vie ne m'offrît les plus fortes présomptions d'un malheur proportionné à sa méchanceté ; et un homme de bien, si parfaitement malheureux qu'il ait été, dont la vie ne m'offrît les plus fortes présomptions d'un bonheur proportionné à sa bonté » [2]. Et dans le *Fils naturel* [3], comme Clairville demande : « Croyez-vous qu'à l'heure que je vous parle, il y ait un seul honnête homme heureux sur la terre ? », Dorval de répartir : « Vous voulez dire un seul méchant ! »

Pourtant une objection vient tout de suite à l'esprit, et le Neveu de Rameau ne manque pas de la présenter à Diderot :

1. *Introd. aux grands principes*, II, 88.
2. A Mlle Volland, 28 oct. 1760, XVIII, 527.
3. Acte III, scène VIII ; VII, 57.

Je vois une infinité d'honnêtes gens qui ne sont pas heureux ; et une infinité de gens qui sont heureux sans être honnêtes [1].

— « Il vous semble », répond le philosophe. Ce n'est qu'un mirage en effet, et qui s'évanouit à la réflexion.

D'abord il faut considérer le cours du temps : bien souvent un retour des choses, un revirement de la Fortune finit par réunir le bonheur et la vertu que la circonstance présente semblait disjoindre et opposer. Diderot en a pour preuve le sort si différent de Jean-Jacques et le sien : qu'on compare la destinée du philosophe à celle de son perfide ami, et qu'on voie si en sa personne la vertu ne reçoit pas sa récompense manifeste dans l'estime et les bienfaits de la grande impératrice :

Ses jours (à Rousseau) sont tristes ; ses nuits sont inquiètes. Je dors paisiblement tandis qu'il soupire, qu'il pleure peut-être, et qu'il se tourmente et se ronge. C'est, mon ami, que la méchanceté n'a que son moment. C'est qu'il faut tôt ou tard que la peine boîteuse atteigne le coupable qui fuit devant elle. C'est que le temps suscite un vengeur à la vertu, et ce vengeur, il est près de nous, il est loin, dans un grenier obscur, sur un trône, à Paris, à Saint-Pétersbourg, je ne sais où ; mais il ne manque jamais de paraître. Il ne s'agit que d'attendre. J'ai attendu, il a paru, et le même moment nous a vengés, toi des injustices de ton pays, moi de la perfidie d'un ami. Cher ami, profite de cette leçon, laisse faire les méchants, fais le bien. Attends, et sois heureux [2].

D'autre part, la vertu a pour salaire l'estime des contemporains, estime qu'il ne peuvent lui refuser, malgré qu'ils en aient. Oui, la vertu est à peu près sûre d'obtenir « la bienveillance des autres », car « il nous est impossible de ne pas rendre hommage à celui qui se sacrifie [3] », — tandis que le vice trouve son châtiment dans « le sentiment d'aversion que nous ne manquons jamais d'inspirer aux autres » [4].

1. P. 68.
2. A Falconet, 6 sept. 1768, XVIII, 170.
3. A Mlle Volland, 4 oct. 1767, XIX, 260.
4. *Id.*, 11 sept. 1769, XIX, 321.

En plus d'un cas pourtant, dans nos sociétés, la législation, compliquée et bizarre, et la perversion du cœur humain empêchent que les actes aient nécessairement et comme automatiquement leurs conséquences naturelles, et légitimes ; il faut aller plus profondément pour découvrir que toutes choses ont leur juste retour : « Dans les sociétés corrompues, les avantages du vice sont évidents. Son châtiment est au fond du cœur, on ne l'aperçoit point. C'est presque le contraire de la vertu »[1]. Mais, si l'on descend dans le cœur de l'homme, c'est là qu'on aperçoit que chaque action obtient son loyer : « la sérénité n'habite que dans l'âme de l'homme de bien ; il fait nuit dans celle du méchant »[2].

Le méchant peut avoir tout, excepté cette paix de l'âme, ce doux repos d'une bonne conscience, et la sécurité qui en est l'effet[3].

Aussi c'est en lui-même, c'est dans sa conscience que l'homme de bien trouve en vérité sa récompense : « Le témoignage de soi, voilà la source des vrais biens et des vrais maux ; voilà ce qui fait la félicité de l'homme de bien parmi les persécutions et les disgrâces, et le tourment du méchant au milieu des faveurs de la fortune »[4]. C'est là un salaire qui suffit à l'homme vertueux et qui le console de tout :

Je ne connais rien dans ce monde, écrit Diderot, dont un homme qui a pour soi l'attestation du censeur que la nature a placé au-dessous de la mamelle gauche[5], puisse se laisser affecter jusqu'à un certain point[6].

La preuve de la réalité de ce bonheur tout intérieur, Diderot le demande à son expérience, à celle aussi des autres, qu'il appelle à confirmer la sienne :

1. *Claude et Néron*, III, 252.
2. *Pensées sur la peinture*, XII, 86.
3. *Enc.*, art. Éclectisme, XIV, 332.
4. *Introd. aux grands princ.*, II, 88.
5. *Laeva sub parte mamillæ*. Expression chère à Diderot ; cf. notamment XX, 38.
6. A Betzki, 9 juin 1774, XX, 61.

J'aimerais, dit le maître du clavecin, j'aimerais un raisonneur bien ferme qui me démontrât qu'à tout prendre, pour être heureux dans ce monde, le moyen le plus sûr, c'est d'être vertueux.

A quoi l'élève réplique :

On ne démontre que ce qui est vrai, et qui vous a dit que cela l'était ?
— Votre cœur, mon expérience, celle d'une infinité d'autres, qui ont fait le bien et peu parlé [1].

Ne voyons-nous point qu' « il n'y a pas de méchant qui n'ait désiré d'être bon, et que le bon ne désira jamais d'être méchant [2] » ? Ne voyons-nous pas des hommes qui, à un faste pervers, ont préféré une vertu obscure et pauvre ?

Il n'y a point de peuple si généralement corrompu qu'on n'y puisse trouver quelques hommes vertueux ; parmi ces hommes vertueux, il n'y en a peut-être pas un seul qui ne fût parvenu aux honneurs et à la richesse par le sacrifice de sa vertu. Je voudrais bien savoir par quelle bizarrerie ils s'y sont refusés, quel motif ils ont eu de préférer une probité indigente et obscure au vice opulent et décoré [3].

Jacques le Fataliste, ayant un jour dix-huit livres en poche pour toute fortune, et malade encore, a donné là-dessus deux gros écus à une malheureuse qu'il rencontrait. Quelle folie ! dira la fausse sagesse du vulgaire. Mais son maître, plus clairvoyant, sait que d'avoir accompli, par esprit de sacrifice, cette simple action, met en Jacques une satisfaction et une fierté qui compensent toutes les souffrances du monde ; c'est pourquoi il le nomme heureux :

C'est l'oubli de ton propre besoin, — lui dit-il, — qui fait le principal mérite de ton action. J'en vois les suites ; ... mais quand tu devrais mourir... sur un fumier, sur ce fumier tu serais satisfait de toi [4].

1. *Leçons de clavecin...*, XII, 316.
2. *Claude et Néron*, III, 172. Cf. *Did. et Cath. II*, p. 242.
3. *Réfut. de l'Homme*, II, 425.
4. VI, 85.

Ainsi la méchanceté « donne toujours de la peine », tandis que de la bonté « l'exercice est toujours accompagné de plaisir » [1]. C'est par cet appel au sentiment intérieur que se conclut l'argumentation de Diderot : rentrons en nous-mêmes, analysons ce que nous éprouvons, et nous verrons que toujours la satisfaction intime suit l'action vertueuse [2]. Aussi peut-il louer Richardson — Richardson qui n'est rien moins certes qu'un dialecticien — d'avoir pourtant rempli l'objet suprême que peut se proposer le moraliste :

S'il importe aux hommes d'être persuadés qu'indépendamment de toute considération ultérieure à cette vie, nous n'avons rien de mieux à faire pour être heureux que d'être vertueux, quel service Richardson n'a-t-il pas rendu à l'espèce humaine ? *Il n'a point démontré cette vérité ; mais il l'a fait sentir* : à chaque ligne il fait préférer le sort de la vertu opprimée au sort du vice triomphant [3].

Ainsi la vertu trouve en elle-même sa récompense, qui lui suffit, et Diderot peut s'écrier :

O Dieu ! prends pitié des méchants ! Je ne te demande rien pour moi ni pour mes amis ; tu leur donnas tout quand tu les fis bons [4].

Cependant à ce bonheur tout intérieur, qui est le meilleur salaire de la vertu, Diderot voudrait que la législation fît correspondre un bonheur sensible, des satisfactions palpables qui en fussent comme le symbole matériel :

Faites que le bien des particuliers soit si étroitement lié avec le bien général, qu'un citoyen ne puisse presque pas nuire à la société sans se nuire à lui-même ; assurez à la vertu sa récompense, comme vous avez assuré à la méchanceté son châtiment [5].

Cette idée de récompenser la vertu est chère à Diderot :

1. *Salon de 1769*, XI, 446.
2. Cf. encore *Enc.*, art. Conséquence, XIV, 209 ; art. Irréligieux, XV, 254. — III, 177 ; III, 195 ; VII, 183-4.
3. *Eloge de Richardson*, V, 215.
4. *Salon de 1769*, XI, 452. — Cf. III, 172 ; et à M^lle^ Volland, 26 sept. 1762, XIX, 141.
5. II, 517.

Le malheur, écrit-il à Falconet, c'est qu'il y a des statues pour les grands talents, et qu'il n'y en a point pour la probité, et c'est un grand défaut des législations [1]. — Si on tenait compte des bonnes actions, elles seraient plus fréquentes, n'en doutez pas. C'est ce qu'on fait aussi à la Chine : on les y publie à son de trompe ; elles y ont des récompenses assurées. Nous ne savons que punir : nous arrêtons tant que nous pouvons les méchants ; mais nous ne nous mêlons pas de faire germer les bons [2]. Peut-être ne faudrait-il guère de châtiments pour le crime, s'il y avait des prix pour la vertu. On commet le crime par intérêt ; on aimerait autant pratiquer la vertu pour le même motif, et il y aurait de l'honneur et de la sécurité de plus à gagner [3].

Ainsi ceux mêmes qui ne sont pas aussi éclairés que le philosophe se rendront à cette vérité dont « l'expérience nous *a* convaincus qu'à tout prendre il vaut mieux, pour son bonheur dans ce monde, être un honnête homme qu'un coquin » [4]. Quand donc Diderot nous dit :

Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditerez sera bon, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun [5],

si le but plus visible d'une telle conduite est d'assurer le bonheur de la société, c'est en réalité pour nous-mêmes et pour notre bonheur que nous travaillons, lors même que nous semblons nous sacrifier. Et au vrai, en substituant, comme le demande le « philosophe », à l'esprit de propriété », issu de l'égoïsme, l' « esprit de communauté », ou, comme nous dirions, de solidarité : nous n'abondonnons point la poursuite de notre bonheur, nous prenons au contraire pour y parvenir le chemin que la passion aveugle croit le plus long, mais que la raison sait être le plus sûr.

Mais Diderot ne s'en tient pas là ; il ne s'arrête point à considérer comme bonne la préférence de l'intérêt général à l'intérêt

1. Sept. 1766, XVIII, 149 ; et XVIII, 464.
2. Cf. *Salon de 1767*, XI, 93.
3. A Mlle Volland, 19 août 1762, XIX, 107.
4. II, 510.
5. *Enc.*, art. Droit naturel, XIV, 299.

personnel, qui peut à la rigueur se justifier par un utilitarisme éclairé. Il poursuit, en l'élargissant, ce mouvement qui éloigne l'individu de la concentration sur soi et le porte à considérer des « systèmes » humains de plus en plus vastes :

Pourquoi, écrit-il à Falconet, pourquoi attacherais-je l'homme à lui-même, qu'il n'aime déjà que trop [1] ?

Il veut l'amener à embrasser en esprit, non seulement le corps social auquel il appartient et les individus actuellement vivants qui le composent, mais les générations à venir, mais l'humanité tout entière dans le cours de son développement.

De ce mouvement, le patriotisme est comme la première étape. Pas plus que les autres philosophes du XVIII[e] siècle, à qui on a adressé le même injuste reproche, Diderot n'a ignoré le patriotisme, si par ce mot on entend le dévouement à la chose publique, l'amour du bien général. A plus d'une reprise, il fait l'éloge de « l'esprit patriotique », qui se confond pour lui avec l' « esprit de communauté » ; et nous savons que ses concitoyens le jugeaient « aussi recommandable par sa célébrité dans la République des des Lettres que par *son attachement à sa patrie* » [2]. Cet attachement à la France, il n'est pas seulement d'ordre intellectuel, il a ses racines dans le sol même du pays :

Le sol rappelle l'homme des pays lointains, où l'intérêt ne l'a pas transporté sans l'arracher des bras de son père, de sa mère, de ses frères, de sa femme, de ses enfants, de ses concitoyens ; il s'est retourné plus d'une fois ; ses mains se sont portées, ses yeux baignés de larmes se sont fixés vers la ville, sur le rivage qu'il venait de quitter [3].

Mais le sentiment patriotique n'est lui-même encore qu'une forme d'égoïsme :

1. Février 1766, XVIII, 123.
2. Délibération du conseil municipal de Langres, 30 avril 1781, dans Marcel, *Le frère de Diderot*, p. 111.
3. *Claude et Néron*, III, 328-9.

Il y a des têtes étroites, des âmes mal nées, indifférentes sur le sort du genre humain, tellement concentrées dans leur petite société qu'elles ne voient rien au delà de son intérêt. Ces hommes veulent qu'on les appelle bons citoyens, et j'y consens, pourvu qu'ils me permettent de les appeler méchants hommes... Il ne font pas attention qu'ils n'occupent qu'un point sur ce globe, et qu'ils n'y dureront qu'un moment ; que c'est à ce point et à cet instant qu'ils sacrifient le bonheur des siècles à venir et de l'espèce entière [1].

Combien plus humaine la conduite de David Hume, à qui Diderot peut écrire :

Vous servirez votre espèce en général, ce qui est bien plus digne de vous que de n'en servir qu'une bien petite portion [2].

Si donc nous réfléchissons à la relativité de l'homme, à la petitesse de ce que nous sommes par rapport à l'immensité de l'univers, et à la suite infinie des siècles ; — si d'autre part nous nous souvenons que partout où nous trouvons des êtres doués d'une organisation semblable à la nôtre, nous avons des devoirs à remplir envers eux, nous comprendrons la portée du mot que Diderot prononce devant le Neveu de Rameau :

Oublions pour un moment le point que nous occupons dans l'espace et dans la durée, et étendons notre vue sur les siècles à venir, les régions les plus éloignées et les peuples à naître. Songeons au bien de notre espèce [3].

Car « l'individu passe ; mais l'espèce n'a point de fin, et voilà ce qui justifie l'homme qui se consume, l'holocauste immolé sur les autels de la postérité » [4]. C'est donc au sens le plus général qu'il faut entendre cette déclaration du philosophe : « le système de l'individu ne doit pas être préféré à celui de l'espèce » [5].

Concevons donc que la morale n'est — pas plus que notre

1. *Enc.*, art. Encyclopédie, XIV, 492-3.
2. 22 février 1768, dans Cru, *Diderot as a disciple...*, p. 468.
3. Éd. citée, p. 20.
4. A Falconet, sept. 1766, XVIII, 180.
5. *Enc.*, art. Particulier, XVI, 203.

espèce même — bornée dans l'espace ni le temps. Considérons-nous comme liés moralement avec les hommes des autres nations ; agissons envers la postérité comme nos ancêtres ont agi envers nous ; et songeons que, si « nos prédécesseurs n'avaient rien fait pour nous, et si nous ne faisions rien pour nos neveux, ce serait presque en vain que la nature eût voulu que l'homme fût perfectible » [1]. Ainsi, en portant nos regards au-delà de la société restreinte de nos compatriotes et de nos contemporains, en cherchant à nous pénétrer des idées de la pérennité [2] et de l'ubiquité de notre espèce, Diderot aboutit à une doctrine où l'on peut voir comme le germe de ce qui sera la Religion de l'Humanité.

A ce degré, les raisons utilitaires ne sauraient suffire ; car comment me démontrer que mon intérêt à moi, c'est de sacrifier ma propre satisfaction au bonheur d'une postérité que je ne verrai jamais ? Et Diderot se rend bien compte qu'il heurte la conscience morale de son temps, qu'il a contre lui l'égoïsme de cette société, uniquement tendue sur le présent, et qui tout entière répète avec Figaro : « Vive la joie ! qui sait si le monde durera encore trois semaines ! » [3] Cet égoïsme à courte vue, mille circonstances le révèlent. — Ne faudrait-il pas ménager les forêts,

1. A Falconet, sept. 1766, XVIII, 179. Dans un passage qui semble comme la contre-partie du mot connu de Fontenelle, Diderot écrit : « Si une découverte est essentielle au bien de la société, c'est être mauvais citoyen que de l'en priver. — Il faut avoir égard en tout au jugement de la postérité, et reconnaître qu'elle se plaindra de notre silence, comme nous nous plaignons de la taciturnité et des hiéroglyphes des prêtres égyptiens, des nombres de Pythagore et de la double doctrine de l'Académie ». (*Enc.*, art. Grecs, XV, 52).

2. L'importance de cette idée de durée a été mise encore en lumière par Diderot à l'art. « Hiéracites » de l'*Encyclopédie* (XV, 87-8) : « Cette aversion pour le mariage, pour la propriété, pour la richesse, pour la société qu'on remarque dans presque toutes les premières sectes du christianisme, tenait beaucoup à la persuasion de la fin prochaine du monde... De là cette morale insociable, qu'on pourrait appeler celle du monde agonisant. Qu'on imagine ce que nous penserions de la plupart des objets, des devoirs et des liaisons qui nous attachent les unes aux autres, si nous croyions que ce monde n'a plus qu'un moment à durer ». Cf. à Mlle Volland, 19 août 1759, XVIII, 384, un mot où toute la philosophie de *Micromégas* (1752) se trouve comme résumée.

3. *Barbier de Séville*, III, 5.

parer au déboisement ? Assurément, mais on ne fait rien pour ela.

Il me semble, écrit Diderot, que les vues que je propose sont utiles, mais j'avoue qu'elles ont un grand défaut, celui de regarder plutôt l;intérêt de nos neveux que le nôtre, et nous vivons dans un siècle philosophique où l'on fait tout pour soi [1] et rien pour la postérité [2].

Ailleurs il exhale des plaintes analogues :

On devient (à cette époque) sage et plat ; on fait l'éloge du présent ; on rapporte tout au petit moment de son existence et de sa durée ; le sentiment de l'immortalité, le respect de la postérité sont des mots vides de sens qui font sourire de pitié ; on veut jouir, après soi le déluge [3].

Funeste état d'esprit !

Après moi le déluge ! c'est un proverbe qui n'a été fait que par des âmes petites, mesquines et personnelles. La nation la plus vile et la plus méprisable serait celle où chacun la prendrait étroitement pour la règle de sa conduite [4].

Combien en est-il, malheureusement, de ces âmes toutes repliées sur soi, et qui ne peuvent sortir de la sphère étroire de leur moi ! Ainsi Falconet, à qui Diderot écrit :

Je ne vous dis rien ni de l'honneur ni du bonheur de l'espèce humaine : avec vos idées, on n'est rien moins que cosmopolite [5].

Et pourtant, être composolite, se faire concitoyen de tout homme qui vit et même de tout homme qui vivra, voilà le chef-d'œuvre de l'humaine vertu !

Mais, Diderot ne pouvant ici s'appuyer à l'intérêt bien entendu,

1. Cf. *Neveu de Rameau*, p. 10, le neveu : « C'est un philosophe dans son espèce. Il ne pense qu'à lui ; le reste de l'univers lui est comme d'un clou à soufflet. »
2. *Enc.*, art. Bois, XIII, 485.
3. *Salon de* 1767, XI, 451.
4. A Falconet, sept. 1766, XVIII, 179. Cf. XVIII, 21.
5. XVIII, 123.

force lui est de recourir à des raisons d'un autre ordre, et, pour tout dire, à des motifs irrationnels. Le croyant, pour qui après cette vie il y a une vie éternelle où tous les efforts seront comptés et où chacun recevra le salaire qu'il mérite, le croyant est convaincu que ses sacrifices ne seront pas perdus. Qu'est-ce que Diderot, voulant obtenir le même résultat, peut mettre à la place de l'idée religieuse d'éternité ? Au désir du bonheur, qui a fourni un motif suffisant jusqu'ici, il ajoutera le désir de la gloire posthume :

Il faut un salaire à l'homme, un motif idéal ou réel. Faites mieux, réunissez-les. Accordez-lui le bonheur tandis qu'il est, et montrez-lui la statue quand il ne sera plus. C'est le moyen de déployer toute son énergie [1].

Diderot fera donc appel à l'envie qu'a tout homme de se survivre, et pour cela de vivre, et de vivre honoré, dans le souvenir de la postérité :

Cette espèce d'immortalité est la seule qui soit au pouvoir de quelques hommes, les autres périssent comme la brute [2].

De même que « l'éternité, c'est la postérité de l'homme religieux » [3], ainsi « la postérité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux » [4]. Et si Diderot ne veut pas faire appel à l'une et l'autre immortalités, associer les deux motifs, c'est que les valeurs qu'ils consacrent sont différentes, et même, nous l'avons vu, contraires : « On peut être récompensé de Dieu et admiré des hommes ; malheureusement l'un de ces sublimes attraits laisse peu de valeur à l'autre » [5], précisément parce qu'ils n'agissent pas dans le même sens.

On ne saurait mettre en doute la force du sentiment qu'invoque Diderot :

1. XVIII, 121.
2. XVIII, 86.
3. XVIII, 90, à Falconet, janv. 1766.
4. XVIII, 174, *id.*, sept. 1766.
5. XVIII, 153, *ibid.*

L'idée présente que j'ai du jugement favorable de la postérité est du comptant, puisque j'en jouis et que je suis heureux [1].

Si même l'objet est hypothétique, voire chimérique, le sentiment que j'en ai est bien actuel et bien réel ; aussi ce motif est-il puissant sur l'esprit des hommes :

Parmi tant d'idées superstitieuses dont on a entêté les hommes, je suis toujours surpris qu'on ne leur ait pas persuadé qu'ils entendraient sans cesse sous la tombe le jugement qu'ils auraient mérité : l'homme de bien, la voix de la louange et du regret ; le méchant, la voix de l'anathème et de l'exécration [2].

Cette voix de la postérité, écoutons-la qui à l'avance retentit en nous ; répétant notre nom « qui s'en va d'âge en âge, accompagné d'acclamations, de bénédictions et de transports d'admiration » [3], elle nous portera, cette voix, aux belles actions désintéressées.

Nous entendons en nous-mêmes l'éloge qu'ils (les hommes) feront un jour de nous, et nous nous immolons. Nous sacrifions notre vie, nous cessons d'exister réellement pour vivre en leur souvenir ; si l'immortalité considérée sous cet aspect est une chimère, c'est la chimère des grandes âmes [4].

C'est cette noble pensée qui soutint les artisans de *l'Encyclopédie* parmi les déboires que leur apportait le grand œuvre :

Nous nous sommes sentis ranimés par cette idée si consolante et si douce, qu'on s'entretiendrait aussi de nous lorsque nous ne serions plus ; par ce murmure si voluptueux, qui nous faisait entendre, de la bouche de quelques-uns de nos contemporains, ce que diraient de nous des hommes à l'instruction et au bonheur [5] desquels nous nous

1. XVIII, 91 ; cf. XVIII, 87.
2. A Falconet, janv. 1766, XVIII, 89. Cf. *Enc.*, art. Amenthès, XIII, 285-6 ; art. Immortalité, XV, 185.
3. XVIII, 97.
4. *Enc.*, art. Immortalité, XV, 184.
5. Notons la liaison des deux termes.

immolions, que nous estimions et que nous aimions, bien qu'ils ne fussent pas encore [1].

S'immoler, c'est donc à cette conclusion qu'aboutit la morale de Diderot. Partie de l'idée du bonheur dont la réalisation était le seul devoir de l'homme, elle se termine à l'apologie du sacrifice. S'immoler, se sacrifier, telle est pour le « philosophe » la sagesse suprême.

Quoi ! écrit-il à Falconet, parce que j'aurai pensé que le plus noble usage d'un effet périssable, c'était le sacrifice avantageux (pour elle) que j'en ferais à la patrie, je suis moins sage que vous ? Rêvez-y mieux, mon ami, et vous verrez que le véritable héroïsme ne peut jamais contrarier la sagesse [2].

Et non seulement la patrie, mais l'espèce, mais l'humanité tout entière, présente et à venir, valent qu'on s'y sacrifie. Que si une raison froidement utilitaire ne veut pas avouer ces nobles actions sans profit, Diderot s'en consolera :

Les vérités de sentiment sont plus inébranlables dans notre âme que les vérités de démonstration rigoureuse, quoiqu'il soit souvent impossible de satisfaire l'esprit sur les premières... Le cœur et la tête sont des organes si différents ! Et pourquoi n'y aurait-il pas quelques circonstances où il n'y aurait pas moyen de les concilier ?... [3]

La morale du « philosophe » s'achève ainsi sur un acte de foi dans le sentiment : peut-être serons-nous la dupe du cœur, mais nous le serons parce qu'il nous plaît ainsi ; et d'être voulue, c'est ce qui fait la noblesse de notre « Chimère ».

Si maintenant nous regardons la route qu'avec Diderot nous avons parcourue, nous voyons qu'elle n'est pas sans doute d'une parfaite, d'une rigoureuse rectitude : elle offre des détours et de nombreux replis. Cette morale ne se laisse point ramener à une formule simple qui en enfermerait tout l'essentiel.

1. *Enc.*, art. Encyclopédie, XIV, 473.
2. A Falconet, sept. 1766, XVIII, 148.
3. A Falconet, fév. 1766, XVIII, 125-6.

Elle part de l'individu, et de l'appétit d'être heureux, qu'on trouve en lui, irréductible. Isolé, il n'est le sujet d'aucune obligation ; il peut à son gré poursuivre la félicité qui lui convient : la Nature le met seulement en garde, par des sanctions très sûres, de ne la point chercher où il risque de rencontrer la souffrance physique : ainsi par le moyen de ces sanctions, la loi, la Loi de Nature intervient pour marquer une limite à la liberté du bonheur, qui autrement reste indéterminée.

Cependant l'individu vit en société : de là dérivent tous ses devoirs. La similitude d'organisation entre les hommes fonde à la fois la nécessité de la société et la nécessité de relations morales entre ses membres : sans société, les hommes laissés à eux-mêmes ne peuvent conquérir contre les puissances hostiles de la Nature ce bonheur que leur organisation identique a fait le même pour tous ; sans relations morales, sans « justice », la Société ne peut subsister. Mais ici encore, c'est (au moins pour le vulgaire) la loi, la loi positive qui, par ses prescriptions, précise cette notion de justice que notre principe avait seulement fondée en droit. Dans une législation idéale, ces prescriptions ne rencontreraient aucune résistance chez l'individu, puisque l'utilité générale qu'elles doivent manifester ne serait que la somme des bonheurs individuels ; dans nos sociétés imparfaites, pétries de lois bizarres, il y a désharmonie entre ce qu'on veut et ce qu'on doit ; la vertu exige un sacrifice. Mais le sacrifice n'est pas l'aspect dernier et essentiel de la vertu : au fond, en préférant l'intérêt général au particulier, c'est le bonheur encore qu'on cherche et qu'on trouve.

Il semblerait que Diderot dût s'arrêter là ; sa morale serait alors une sorte d'utilitarisme conséquent. Mais les devoirs de l'individu ne sont pas, pour lui, bornés à la société présente ; c'est l'Humanité tout entière, dans la suite de son développement, qui médite que nous lui sacrifiions nos jouissances et même notre vie : sacrifice bien réel, cette fois, sans retour, semble-t-il, et sans récompense ! Aussi Diderot ne cherche pas à le fonder en raison, il se contente de montrer quels motifs nous peuvent pousser à

cette folie de l'immolation, — folie qui est à ses yeux la plus haute sagesse.

Ce sont ces étapes successives de sa pensée, ces trois moments de sa morale que, en les mettant tous trois sur le même plan, Diderot résume quand il écrit : « Il n'y a qu'une seule vertu, la justice ; un seul devoir, de se rendre heureux ; un seul corollaire, mépriser quelquefois la vie » [1].

1. *Diderot et Cath. II*, p. 314, et ailleurs.

CHAPITRE VI

L'EFFICACITÉ DE LA MORALE

L'homme est-il bon naturellement ? Y a-t-il en lui un penchant qui le porte à l'exercice de la vertu ? Peut-on le diriger vers la pratique du bien, — le corriger s'il est méchant, l'améliorer s'il est médiocre, le perfectionner s'il est bon ? Et par quels moyens faire son éducation ?

Toutes questions du premier intérêt pour le « philosophe », si la morale n'est point chose théorique, une construction de l'esprit ; s'il est vrai qu'elle n'a de valeur et même de raison d'être qu'à condition de se réaliser dans la conduite des hommes.

La nature humaine est-elle bonne ou mauvaise ?

Diderot n'a pas toujours fait à cette question la même réponse. Presque toutes ses déclarations, au début de sa carrière, sont pour la « bonté » de l'homme. Dans un passage curieux du *Discours de la poésie dramatique* (1758), il affirme de la façon la plus absolue que notre nature est bonne, et on l'y voit, pour justifier son opinion, confondre deux sens de ce mot « nature » que l'on a toujours distingués :

La nature humaine est donc bonne ? Oui, mon ami, et très bonne. L'eau, l'air, la terre, le feu, tout est bon dans la nature ; et l'ouragan, qui s'élève sur la fin de l'automne, secoue les forêts et, frappant les arbres les uns contre les autres, en brise et sépare les branches mortes ; et la tempête, qui bat les eaux de la mer et les purifie ; et le volcan, qui verse de son flanc entr'ouvert des flots de matières embrasées, et porte dans l'air la vapeur qui le nettoie. Ce sont les misérables

conventions qui pervertissent l'homme, et non la nature humaine, qu'il faut accuser ... [1]

Et Dorval, faisant écho au « philosophe », « demeure convaincu que les hommes de bien sont plus réellement hommes de bien que les méchants ne sont vraiment méchants ; que la bonté nous est plus indivisiblement attachée que la méchanceté, et qu'en général il reste plus de bonté dans l'âme d'un méchant, que de méchanceté dans l'âme des bons » [2]. Les *Lettres* à Mlle Volland nous représentent souvent Diderot, au Grandval, prenant contre d'Holbach la défense de la nature humaine, s'appuyant même pour cela sur la considération du remords, ce sentiment dont pourtant nous l'avons vu montrer la vanité et l'illusion :

Il semble que si les hommes étaient naturellement méchants, c'est de la vertu et non du vice qu'ils devraient avoir des remords ; or, c'est du vice seulement qu'ils ont des remords ; donc ils ne sont pas naturellement méchants [3].

Cette bonté originelle de l'homme, — non pas du sauvage, du primitif hypothétique et idéal, mais de l'homme de nos jours tel qu'il sort des « mains de la nature », — elle est encore comme le postulat de sa théorie du drame moralisateur, qui doit réveiller chez les pervers la bonté qui sommeille, et faire que « le méchant s'irrite contre des injustices qu'il aurait commises, compatit à des maux qu'il aurait occasionnés, et s'indigne contre un homme de son propre caractère » [4]. Et Diderot de répéter en maint endroit qu'il y a en nous un « goût de l'ordre plus ancien que tout sentiment réfléchi » [5], et qui est comme le fonds de notre nature morale.

Cette croyance d'ailleurs n'est pas purement rationnelle ; elle est moins l'effet d'une adhésion réfléchie de l'intelligence que

1. VII, 312.
2. *Second Entretien...*, VII, 127-8.
3. *Enc.*, art. Conséquent, XIV, 209.
4. VII, 312.
5. Pour les références, cf. ch. VIII, p. 239, n. 1.

d'un besoin instinctif du cœur. Diderot ne veut, ne peut croire que l'homme ne soit pas bon :

Non, — écrit-il à Mlle Volland, — non, chère amie, la nature ne nous a pas faits méchants : c'est la mauvaise éducation, les mauvais exemples, la mauvaise législation qui nous corrompent. Si c'est là une erreur, du moins je suis bien aise de la trouver au fond de mon cœur, et je serais bien fâché que l'expérience ou la réflexion me détrompât jamais ; que deviendrais-je ? Il faudrait, ou vivre seul, ou se croire sans cesse entouré de méchants ; ni l'un ni l'autre ne me convient [1].

Et il s'indigne contre ceux qui ne veulent pas considérer les choses avec les mêmes lunettes que lui, Diderot, ni examiner les hommes avec cette prévention admirative qui tourne son esprit vers la critique des beautés :

Cet homme (M. Digeon) voit le genre humain en noir... Il y a là-dedans une sorte d'envie qui me blesse, moi qui lis les hommes comme les auteurs, et qui ne charge ma mémoire que des choses bonnes à savoir et à imiter [2].

S'il voit la nature humaine bonne, c'est qu'il la veut voir telle : voilà pourquoi « celui qui blesse l'espèce humaine *le* blesse » [3].

De même, quand Diderot, à la fin de sa carrière, émet un avis tout à fait contraire, et soutient qu'« il est une perversité naturelle plus forte que toutes les leçons de la sagesse » [4], quand il proteste contre cette affirmation de Sénèque que « la nature nous a formés pour la vertu », en disant que « c'est le préjugé d'un homme de bien qui a oublié ce qu'il a fait d'efforts et de sacrifices pour devenir vertueux » [5], déclarant que « le chemin de la vertu est taillé dans un roc escarpé », demandant :

Pourquoi donc tant de vicieux, et si peu de vertueux, au milieu de tant de prédicateurs de vertu ? Pourquoi tant de besoin et si peu de

1. 6 nov. 1760, XIX, 7.
2. A Mlle Volland, 4 oct. 67, XIX, 259.
3. XVIII, 470.
4. *Claude et Néron*, III, 124.
5. III, 288.

succès de l'éducation dans la jeunesse ? tant de conseils et si peu de fruit dans l'adolescence et dans l'âge viril ? tant de fous dans la vieillesse ? tant d'indocilité dans l'esprit, au milieu de la ruine des sens ? [1]

— quand il s'exprime ainsi, il ne faut pas voir dans ses paroles la conséquence d'un changement de doctrine, le corollaire d'une autre conception de la vertu, — de nombreux passages de la même œuvre montrent qu'elle n'a pas varié, — mais nous saisissons là l'effet d'une disposition nouvelle de sa sensibilité. Il a présente à l'esprit la « trahison » de Rousseau, de ce perfide ami, dont les *Mémoires* vont bientôt paraître, et il voit en lui le type même de cet homme « naturellement, incurablement méchant », dont il se refusait jadis à admettre l'existence :

On jugerait par ses discours (de Diderot), écrivent les *Mémoires secrets* dit de Bachaumont, que Rousseau était un méchant homme au fond [2].

Et de plus, Rousseau n'a-t-il pas soutenu partout que « l'homme est bon par sa nature », comme si lui-même n'était pas la vivante contradiction de sa doctrine ? Raison de plus pour défendre l'avis opposé, dans cet ouvrage écrit contre Rousseau autant que pour Sénèque.

Les autres passages où Diderot décrie la nature humaine s'expliquent de même par des réactions du sentiment :

Il n'y a rien au monde, déclarait-il à M. N*** à Genève [3], à quoi la vertu ne soit préférable, et, si elle ne nous paraît pas telle, c'est que *nous sommes corrompus* et qu'il ne nous en reste pas assez pour en connaître tout le prix... Je ne vous écris pas ; mais je cause avec vous comme je causais autrefois avec cet homme qui s'est enfoncé

1. III, 239.
2. 20 juillet 1778 (Tome XII, p. 46).
3. XIX, 449. — La lettre n'est pas datée. Brière et M. Tourneux à sa suite la placent en 1757 ; mais il semble que les mots « je n'ai point lu son dernier ouvrage : on m'a dit qu'il s'y montrait religieux », ne peuvent s'appliquer qu'à la *Lettre à d'Alembert*, qui est de 1758. Il faudrait donc reporter à 1758 la date de la lettre.

dans le fond d'une forêt *où son cœur s'est aigri, où ses mœurs se sont perverties.*

Phrase singulière d'où l'on peut inférer à la fois que les hommes vivant en société sont corrompus (par la mauvaise législation sans doute) — et que la solitude pervertit celui qui s'y réfugie ; c'est que Diderot y exprime, non pas une idée consistante, mûrie par la réflexion, mais sa douleur encore fraîche de la rupture avec Rousseau.

Et, après avoir lu l'*Histoire Universelle* de Voltaire, — dans un exemplaire des Œuvres complètes que l'auteur même lui fit tenir —, il lui écrit :

> Il me semble que ce n'est que depuis que je vous ai lu que je sache que de tous les temps le nombre des méchants a été le plus grand et le plus fort ; celui des gens de bien, petit et persécuté ; que c'est une loi générale à laquelle il faut se soumettre ; qu'il est rare qu'un être passionné, quelque heureusement qu'il soit né, ne fasse pas beaucoup de mal quand il peut tout ; que la nature humaine est perverse... [1]

Ici encore, c'est comme une brusque déchirure qui s'est faite dans son rêve optimiste : — le despotisme brutal et méchant, l'oppression des faibles, les méfaits de la guerre et du fanatisme, toutes ces tristesses de l'histoire humaine évoquées par l'*Essai sur les Mœurs* ont ému profondément Diderot, au point d'ébranler pour quelque temps la croyance qui lui est chère : c'est ce moment de détresse intellectuelle qui se révèle là à nous [2].

Mais quand Diderot observe les choses avec impartialité et

1. 28 nov. 1760, XIX, 460.

2. Même impression dans une lettre à M^lle^ Volland, 28 sept. 1761 : « J'ai lu... un peu d'histoire. Je ne suis plus surpris de l'impression que l'histoire fait sur le Baron, elle a produit le même effet sur moi. Il n'y a pas un homme de bien sur mille scélérats ; et l'homme de bien est presque toujours victime » (XIX, 57).

De même encore quand il se demande s'il ne faut pas expliquer les cruautés des Espagnols en Amérique par « *la férocité naturelle de l'homme*, renaissant dans des contrées éloignées où elle n'était enchaînée ni par la frayeur des châtiments, ni par aucune sorte de honte, ni par la présence de témoins policés », — il est sous le coup de l'indignation (VI, 451).

sang-froid, ce n'est ni l'une ni l'autre de ces opinions extrêmes qu'il adopte ; il voit les hommes à peu près également doués pour le bien et pour le mal, sans que leur avenir soit engagé ni dans un sens ni dans le sens opposé :

Un coup d'œil sur les inconséquences et les contradictions des hommes, et l'on voit que la plupart naissent moitié sots et moitié fous, sans caractère comme sans physionomie ; ils ne sont décidés ni pour le vice, ni pour la vertu [1].

Regardez autour de vous :

La multitude ne *vous* montrera qu'un mélange de bonté et de méchanceté [2].

C'est la tâche de la morale, de faire prédominer le plus possible dans ce mélange la bonté sur la méchanceté ; c'est même la justification de son existence ; car, si dès leur naissance les hommes étaient parfaitement vertueux, qu'aurions-nous à faire de la morale, là où la nature suffirait ? C'est bien cette doctrine moyenne qui semble être le fond de la pensée de Diderot ; il l'exprime au mieux dans ce *fragment inédit*, où il proteste contre l'opinion que la nature humaine est viciée dans son origine :

Depuis longtemps on cherche à dégrader l'homme. Ses détracteurs en ont fait un monstre. Dans leur humeur, ils l'ont accablé d'outrages. La coupable satisfaction de le rabaisser a seule conduit leurs noirs crayons [3]. Qui donc es-tu, toi, qui oses insulter ainsi ton semblable ? Quel sein te donna le jour ? Est-ce au fond de ton cœur que tu puisas tant de blasphèmes ? Si ton orgueil eût été moins aveugle, ou ton caractère moins féroce, barbare, tu n'aurais vu qu'un être toujours faible, souvent séduit par l'erreur, quelquefois égaré par l'imagination, mais sorti des mains de la nature avec des penchants honnêtes.

L'homme naît avec un germe de vertu, quoiqu'il ne naisse pas vertueux. Il ne parvient à cet état sublime qu'après s'être étudié lui-

1. A Mlle Volland, 30 sept. 1760, XVIII, 467.
2. II, 393 ; cf. VII, 156.
3. Cf. IV, 90.

même, qu'après avoir connu ses devoirs, qu'après avoir contracté l'habitude de les remplir. La science qui conduit à cet *(sic)* haut degré de perfection s'appelle morale.

Rappelons-nous les résultats où nous avons vu [1] aboutir Diderot quand il a « étudié » l'homme. Dans un passage déjà cité, il s'avance moins que dans le fragment qu'on vient de lire :

Si l'on ne peut donner le nom de bon qu'à celui qui a fait le bien, et le nom de méchant qu'à celui qui a fait le mal, assurément l'homme en naissant n'est ni bon ni méchant... Mais l'homme apporte-t-il en naissant des dispositions organiques et naturelles à dire et faire des sottises, à se nuire à lui-même, et à ses semblables..., à la justice ou à la colère, au respect ou au mépris des lois ?... L'homme ne naît rien, mais chaque homme naît avec une aptitude propre à une chose [2].

Cette disposition organique et primitive, cette « aptitude » originelle est absolument irréductible :

L'avantage de l'éducation consiste à perfectionner l'aptitude naturelle, si elle est bonne, à l'étouffer ou à l'égarer, si elle est mauvaise ; mais jamais à suppléer l'aptitude qui manque [3].

Quelle en est la qualité aux yeux du moraliste ? Il n'est qu'un moyen de la découvrir : examiner les cas individuels qu'offre l'expérience. Eh bien ! sauf quelques êtres d'exception, en qui le caractère organique — ou, comme dit le Neveu, la « molécule paternelle », — est si énergique, si violent qu'en dépit de tout ce qu'on peut tenter pour les ramener à l'ordre commun, il en sortira des criminels monstrueux ou de sublimes héros, l'humanité ne comprend que des natures faibles, et sur qui leur faiblesse même permettra à la morale d'agir efficacement :

Il est un phénomène constant dans la nature, c'est que les âmes fortes sont rares, que la nature ne fait presque que des êtres communs ;

1. Ch. III, p. 79 sq.
2. *Réfut. de l'Homme*, II, 416.
3. II, 410-11.

que c'est la raison pour laquelle les causes morales subjuguent si facilement l'organisation [1].

C'est pour ces hommes-là que la morale est faite ; si donc, de l'ensemble des individus observés, on s'efforce de dégager une vue générale, un schème commun, comment se représenter cette matière à quoi la morale devra imprimer une forme ?

Le fonds le plus essentiel de la nature humaine, ce sont les passions : mais, dans ces passions, Diderot distingue deux grandes catégories : les unes ont leur objet confiné à l'intérieur de l'individu ; les autres tendent à le faire sortir de lui-même et à le mettre en rapport avec ses semblables.

Il y a, — écrit-il dans l'Epître dédicatoire du *Père de famille*, — dans la nature de l'homme deux principes opposés : l'amour-propre qui nous rappelle à nous ; et la bienveillance qui nous répand. Si l'un de ces deux ressorts venait à se briser, on serait ou méchant jusqu'à la fureur ou généreux jusqu'à la folie. Je n'aurai point vécu sans expérience pour eux, si je leur apprends à établir un juste rapport entre ces deux mobiles de notre vie [2].

L'un et l'autre sont également primitifs. L'amour-propre n'est qu'une forme de l'instinct de conservation que nous apportons tous en naissant ; il exprime la tendance incoercible de l'être à persévérer dans son être. Sous sa forme la plus simple, il se confond avec l'amour de la vie :

L'amour de la vie, — dit la marquise de Saint-Alban, — est dans tous les cœurs, et en cela on ne saurait trop admirer l'adresse de la nature... Aussi a-t-elle rendu ce désir invincible [3].

Rien de plus légitime en son principe que l'amour-propre, rien de plus naturel :

La conservation personnelle n'est-elle pas la première des lois dans l'ordre de la nature ? Ce cri cesse-t-il de retentir un moment au fond du

1. *Réfut. de l'Homme*, II, 393.
2. VII, 181.
3. IV, 460.

cœur de tout être vivant ? Quand une mère nous donne le jour, n'en recevons-nous pas l'amour de la vie, et l'horreur de notre destruction [1] ?

Mais s'il habitait seul le cœur de l'homme, ce sentiment aboutirait à l'égoïsme qui ne considère que soi : — tel serait l'effet vraisemblable et d'ailleurs légitime d'un état de nature hypothétique où l'homme vivrait isolé, sans relation avec d'autres hommes ses semblables ; — il tend d'ailleurs à approcher de cette forme extrême et exclusive chez les peuples moins évolués où le lien social est assez lâche ; c'est ce que Diderot a remarqué en Russie par exemple :

Il m'a semblé, dit-il, que la personnalité, qualité sauvage, entrait un peu dans le caractère national. Le sauvage n'est ni père, ni époux, ni frère. Il est lui, il est l'enfant de la nature [2].

Mais dans l'état réel, actuel, de société, l'amour-propre — nom collectif qui enveloppe toutes les tendances « égocentriques » de l'homme, — tire sa qualité morale des effets sociaux qui en découlent ; il ne saurait être absolument recommandé en lui-même :

L'amour-propre ou le désir continu du bien-être, l'attachement à notre être, est un effet nécessaire de notre constitution, de notre instinct, de nos sensations, de nos réflexions, un principe qui, tendant à notre conservation, et répondant aux vues de la nature, serait plutôt vertueux que vicieux dans l'état de nature. Mais l'homme né en société, reçoit des avantages qu'il doit payer par des services ; l'homme a des devoirs à remplir, des lois à suivre, l'amour-propre des autres êtres à ménager. Son amour-propre est alors juste ou injuste, vertueux ou vicieux, et, selon les différentes qualités, il prend différentes dénominations... [3]

De même les passions sociales. Elles sont aussi naturelles :

1. *Claude et Néron*, III, 108.
2. *Did. et Cath. II*, p. 179.
3. *Enc.*, art. Intérêt, XV, 229-230.

L'homme est né pour la société ; séparez-le, isolez-le, ses idées se désunissent, son caractère se tournera, mille affections ridicules s'élèveront dans son cœur, des pensées extravagantes germeront dans son esprit, comme les ronces dans une terre sauvage [1].

C'est ainsi que le « père de famille » dit à sa fille Cécile qui voudrait entrer au couvent :

La nature, en vous accordant les qualités sociales, ne vous destine point à l'inutilité... [2]

Reconnaissons donc qu'il y a dans l'homme normal « un sentiment de bienfaisance qui embrasse l'espèce humaine en général, sentiment qui n'est ni faux ni chimérique » [3].

Toutefois, si les sentiments sociaux sont aussi essentiels à notre nature que les autres, il semble bien pourtant qu'ils soient plus faciles à offusquer que ceux qui ont leur objet dans l'individu. Voici en effet ce que Diderot écrit à l'article *Insensibilité* :

Elle ne peut occuper tout entier le cœur de l'homme, puisqu'il est essentiel à un être animé d'avoir du sentiment ; mais elle peut en saisir quelques endroits, et ce sont ordinairement ceux qui regardent la société : car, pour ce qui nous touche personnellement, nous conservons toujours notre sensibilité, et même elle s'augmente de tout ce que perd celle que nous devions avoir pour les autres [4].

Ces passions sociales sont-elles bonnes par soi et à n'importe quel degré ? Non certes, et elles doivent, elles aussi, être réglées conformément au bien général, exprimé dans la notion de justice : si on ne les rapporte pas à ce but dernier, les sentiments sociaux les meilleurs en apparence, les plus dignes d'être encouragés par le moraliste, auront de funestes conséquences : Diderot écrit dans le *Fragment inédit* :

Beaucoup d'écrivains ont cherché les premiers principes de la morale dans les sentiments d'amitié, de tendresse, de compassion, d'honneur,

1. *La Religieuse*, V, 119.
2. VII, 210.
3. II, 270.
4. XV, 222.

de bienfaisance, parce qu'ils les trouvaient gravés dans le cœur humain ; mais n'y trouvaient-ils pas aussi la haine, la jalousie, la vengeance, l'orgueil, l'amour de la domination ? Pourquoi donc ont-ils plutôt fondé la morale sur les premiers sentiments que sur les derniers? C'est qu'ils ont compris que les uns tourneraient au profit commun de la société et que les autres lui seraient funestes.

En cela ils ont bien agi, puisqu'ils n'ont fait que suivre le conseil que Diderot donne au « législateur » :

Voyez, en nous, lui dit-il, le germe des passions qui nous opposent à nos semblables, tantôt comme rivaux, tantôt comme ennemis ; voyez en nous le germe des passions qui nous unissent à la société : c'est au législateur à réprimer les unes, à exciter les autres... [1]

Mais cela ne suffit pas : ces passions ne sont pas un bien en soi ; louables à l'origine, elles peuvent changer de caractère par la seule exagération de leur principe. Aussi Diderot continue [2] :

Les philosophes ont senti la nécessité de la morale, ils ont entrevu ce qu'elle devait être ; mais ils n'en ont pas saisi le premier principe, le principe fondamental. En effet, les mêmes sentiments qu'ils adoptent pour fondement de la morale, parce qu'ils leur paraissent utiles au bien général, abandonnés à eux-mêmes, pourraient être très nuisibles. Comment se déterminer à punir le coupable, si l'on n'écoutait que la compassion? Comment se défendre des partialités, si l'on ne prenait conseil que de l'amitié ? Comment ne pas favoriser la paresse, si l'on ne consultait que la bienséance ? Toutes ces vertus ont un terme au-delà duquel elles dégénèrent en vice, et ce terme est marqué par les règles invariables de la justice par essence, ou, ce qui revient au même, par l'intérêt commun des hommes réunis en société, et par l'objet constant de cette réunion [3].

La conclusion, c'est que, quelle que soit leur nature, qu'elles relèvent de l'amour-propre, qu'elles s'adressent à la société, « les passions ne sont pas des vices ; selon l'usage qu'on en fait, ce

1. *Enc.*, art. Législateur, XV, 423 ; cf. l'art. Magistrature, XVI, 35 ; XVI, 115 ; *Did. et Cath. II*, 272-3.
2. *Fragment inédit.*
3. *Fragment inédit.*

sont ou des vices ou des vertus » [1]. Comment seraient-elles des vices, quand on songe que toutes dérivent de notre désir d'être, et d'être heureux ?

Il n'y a qu'une passion, celle d'être heureux. Elle prend différents noms, selon les objets, elle est vice et vertu, selon sa violence, ses moyens et ses effets [2].

N'essayons donc pas de détruire les passions ; vains efforts ! Ce serait vouloir ne plus agir et ne plus être. Car, dira Diderot, « je ne conçois pas comment un être sensible peut agir sans passions » [3]. De quelque nom qu'on les appelle, toutes n'ont qu'une voix :

Que nous dit cette voix ? de nous rendre heureux. Doit-on et peut-on lui résister ? Non, l'homme le plus vertueux, et le plus corrompu, lui obéissent également. Il est vrai qu'elle leur parle un langage bien différent ; mais, que tous les hommes soient éclairés, et elle leur parlera à tous le langage de la vertu [4].

Dans ce passage, — où se trouve encore affirmée implicitement l'étroite union du bonheur et de vertu, la possibilité de réaliser le bonheur par la vertu, — nous voyons comment un élément intellectuel s'introduit dans la morale de Diderot. Car si le « philosophe » fait la plus grande place au sentiment, s'il considère les passions comme le moteur de toute notre activité, le ressort indispensable de la vie morale, il marque la nécessité de faire intervenir la raison pour en régler l'usage : les passions en soi ne sont ni vices ni vertus, et leur qualité morale dépend de l'usage qu'on en fait. Sans donc nous laisser prendre aux rêveries des stoïciens qui « voulaient follement anéantir les passions, et nous élever au-dessus de notre nature par une insensibilité chimérique », le philosophe « ne prétend pas au chimérique honneur de détruire les passions, parce que cela est impossible ; mais il

1. *Cl. et Néron*, III, 282.
2. *Elém. de physiologie*, IX, 352.
3. III, 282.
4. *Introd. aux grands princ.*, II, 88.

travaille à n'en être pas tyrannisé, à les mettre à profit, et à en faire un usage raisonnable, parce que cela est possible, et que la *raison* le lui ordonne »[1]. Pourquoi vouloir établir une opposition absolue entre les impulsions de la passion et les conseils de la raison ? Diderot va même jusqu'à soutenir dans toute sa force la thèse contraire, jusqu'à établir la plus étroite concordance entre leur développement :

A mesure, écrit-il une fois, à mesure que l'esprit acquiert plus de lumières, le cœur acquiert plus de sensibilité[2].

En tout cas, c'est un fait que « la passion et la raison ne se contredisent pas toujours ; l'une commande quelquefois ce que l'autre approuve »[3]. Diderot regarde donc comme souhaitable une collaboration de ces deux parties de notre être, la « tête » et le « cœur », qu'il est d'ailleurs bien difficile de séparer autrement que par abstraction. Car si, d'une part, « la raison sans les passions serait presque un roi sans sujets »[4], d'autre part on voit trop quelle existence déplorable serait celle d'un homme abandonné au hasard de ses mouvements passionnels : « la passion ne voit pas plus loin que son nez » ; or « la folie consiste à préférer l'intérêt d'un moment au bonheur de sa vie »[5]. Il faut donc tâcher à réaliser l'équilibre entre ces deux facultés : si l'équilibre est rompu, l'individu en pâtit. Le Neveu de Rameau parle de laisser pousser son « petit sauvage » de fils « sans lui parler de rien » ; mais Diderot de répliquer :

Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécilité et qu'il réunît, au peu de raison de l'enfant au berceau, la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère[6].

1. *Enc.*, art. Philosophie, XVI, 278 ; cf. art. Législation, XV, 436 ; et à Mlle Volland, 1er nov. 1759, XVIII, 428.
2. *Enc.*, art. Faible, XV, 3.
3. *Claude et Néron*, III, 284.
4. *Ib.*, III, 288.
5. *Réfut. de l'Homme*, II, 393.
6. Éd. Monval, p. 153.

Et ce n'est point là une outrance de langage, comme en peut amener le mouvement vif du dialogue : tant de fois, dans le feu de la conversation, on exagère sa pensée au point de ne plus la reconnaître quand on est de sang-froid ! Mais non, Diderot avait déjà exprimé cette idée, et avec une netteté plus grande encore, peut-être, à l'article « Hobbisme » de l'*Encyclopédie* :

Le méchant de Hobbes est un enfant robuste : *Malus est puer robustus*. En effet la méchanceté est d'autant plus grande, que la raison est faible, et que les passions sont fortes. Supposez qu'un enfant eût à six semaines l'imbécillité de jugement de son âge et les passions et la force d'un homme de quarante ans ; il est certain qu'il frappera son père ; qu'il violera sa mère, qu'il étranglera sa nourrice, et qu'il n'y aura nulle sécurité pour tout ce qui l'approchera. Donc la définition de Hobbes est fausse, ou l'homme devient bon à mesure qu'il s'instruit [1] !

Textes curieux ! et dont on ne voit pas trop bien comment les accorder avec la thèse générale de la bonté naturelle, que Diderot soutenait tout à l'heure ; mais qui montrent le besoin pour chaque homme de posséder une raison, et une raison éclairée, exercée et active :

Il faut plus de raison, plus de lumières et de force qu'on ne le suppose communément pour être vraiment homme de bien. Est-on homme de bien sans justice, et a-t-on de la justice sans lumières [2] ?

Ainsi Diderot peut dire au Neveu « qu'un sot sera plus souvent un méchant qu'un homme d'esprit » [3] ; ainsi encore on comprend que nul ne doive être plus homme de bien que le philosophe, puisqu'il est par définition le plus éclairé des hommes :

L'idée de malhonnête homme est autant opposée à l'idée de philosophe que l'est l'idée de stupide, et l'expérience fait voir tous les jours que, plus on a de raison et de lumières, plus on est sûr, et propre pour le commerce de la vie. Un sot, dit La Rochefoucauld, n'a pas assez

1. XV, 123.
2. *Plan d'une université*, III, 433.
3. Éd. c., p. 15.

d'étoffe pour être bon ; on ne pêche que parce que les lumières sont moins fortes que les passions, et c'est une maxime de théologie vraie en un certain sens, que tout pécheur est ignorant [1].

Cependant une objection ne s'offre-t-elle pas aussitôt à l'esprit :

Mais, me dira-t-on, l'expérience est contraire à votre opinion, et nous voyons que les personnes les plus éclairées sont souvent les plus vicieuses. Je réponds que ces personnes sont en effet (= en réalité) très ignorantes sur leur bonheur [2].

Donc « nous ne sommes criminels que parce que nous jugeons mal » [3] : faisons l'éducation de notre jugement, perfectionnons notre raison, nous jugerons et agirons bien.

Vraie de l'individu, cette proposition est vraie de l'espèce. Diderot est convaincu que le progrès des lumières doit entraîner à sa suite un progrès moral, l'un et l'autre étant indissolublement liés :

Les lumières sont un bien dont on peut abuser, sans doute ; l'ignorance et la stupidité, compagnes de l'injustice, de l'erreur et de la superstition, sont toujours des maux [4].

Il combat l'idée absurde « que les lumières nuisent au bonheur d'une nation » [5] et se félicite d'appartenir à une époque où elles commencent de pénétrer partout :

Maudit soit l'impertinent qui ne s'aperçoit pas qu'en aucun temps les lumières ne furent aussi populaires, et que cette popularité ne peut nous acheminer qu'à quelque chose d'utile !

Cette idée est d'ailleurs liée chez lui à sa conviction, fréquemment exprimée [6], que « la vérité est toujours utile et le mensonge toujours nuisible », que utilité et vérité ne sont pour ainsi dire

1. *Enc.*, art. Philosophie, XVI, 277.
2. *Introd. aux grands princ.*, II, 88 note.
3. *Ibid.*
4. A Mlle Volland, 22 sept. 1761, XIX, 51-2.
5. *Diderot et Cath. II*, p. 296.
6. Cf. ch. V, p. 129 sq. ; IV, 62 ; III, 429, 433, 518 ; XVIII, 274.

que deux aspects ou deux noms d'une même qualité des choses. Répandre les lumières, accroître la moralité, sont donc deux objets corrélatifs, et que l'Encyclopédie prétendit réaliser l'un par l'autre, En composant ce grand ouvrage, déclare Diderot, nous avons voulu « que nos neveux, devenant plus *instruits*, devinssent en même temps plus *vertueux* et plus *heureux* »[1]. On voit à quel point ces trois termes : lumières, vertu, bonheur, sont unis dans son esprit, tellement qu'ils sont inséparables. On voit aussi quel sera le premier moyen — et le plus général — de l'éducation morale : la diffusion des lumières ; notre raison, s'éclairant par l'instruction, nous révèlera que le bonheur tant cherché, c'est en étant vertueux et moraux que nous pouvons le mieux, que nous pouvons seulement le conquérir.

Mais c'est là un moyen à longue échéance, et dont les effets bienfaisants ne sauraient se faire sentir qu'avec le temps. Or nous sommes embarqués ; il nous faut un autre « ressort » qui agisse, non plus sûrement, mais plus rapidement : ce sera la législation :

L'amélioration des mœurs tient à la bonne législation. Tout autre ressort n'est que momentané[2].

Là-dessus, de durs reproches furent adressés à Diderot par Brunetière notamment[3], et après lui par beaucoup d'autres[4]. Brunetière écrit :

Si les lois sont bonnes, les mœurs sont bonnes. Or c'est précisément le contraire qui est vrai, et, sans parler même des préceptes chrétiens, rappelons-nous, à ce sujet, l'aphorisme antique d'Horace : *Quid leges sine moribus* ?

Il va sans dire que nous n'avons pas à discuter le problème au fond, ni à opposer aux idées de Diderot une quelconque ortho-

1. *Enc.*, art. Encyclopédie, XIV, 415.
2. A Falconet, 6 sept. 1718, XVIII, 277.
3. *Hist. de la litt. fr. classique*, III, 385.
4. Exemple : H. Carré, dans Lavisse, *Hist. de France*, VIII, II, 291.

doxie : demandons-nous seulement si sa pensée est aussi simple et grossière qu'on la représente communément.

Assurément Diderot a cru que les lois avaient une grande influence sur la moralité, et les passages ne manquent pas où il affirme cette croyance : « Si les lois sont bonnes, les mœurs sont bonnes ; si les lois sont mauvaises, les mœurs sont mauvaises, » écrit-il dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* [1]. Et encore :

> Qu'est-ce que la voix de la conscience sans l'autorité et la menace des lois ? Les lois ! les lois ! voilà la seule barrière qu'on puisse élever contre les passions des hommes [2].

Nous avons vu quel rapport liait la législation à l'idée de justice, et comment celle-ci devait, pour prendre corps et consistance, être interprétée par celle-là : il nous faut maintenant considérer l'action coercitive des lois, l'effet qu'elles ont sur la conduite. Car le précepte n'est pas le tout de la loi ; le pouvoir contraignant qui s'y joint lui est également essentiel :

> Ce n'est pas assez que des lois soient bonnes ; il faut encore que la raison en soit bien connue, et... des lois bonnes et dont la raison est bien connue exigent un pouvoir coercitif qui s'oppose aux passions [3].

Nous tâcherons de montrer que Diderot est conséquent avec lui-même, qu'il est aussi plus réaliste qu'on ne dit.

Et d'abord, rappelons-nous qu'il pose le déterminisme de toutes nos actions : il n'y a ni vice ni vertu, si vice et vertu supposent que l'agent soit libre ; il n'y a que bienfaisance et malfaisance. Mais l'homme, s'il est déterminé, n'est pas moins modifiable ; et même, au contraire : les lois « sont d'autant plus utiles qu'elles ont nécessairement leurs effets » [4]. Nous sommes donc en droit de maintenir toutes les sanctions que la pratique courante appuye

1. II, 240.
2. *Enc.*, art. Grecs, XV, 57.
3. A Falconet, 6 sept. 1768, XVIII, 279.
4. XV, 482.

sur la croyance à une volonté libre et que l'habitude nous fait croire qui en dépendent. Nous voulons avant tout que les hommes aient une conduite conforme au bien de la société ; mieux que « tout autre ressort (qui) n'est que momentané », les lois la leur imposeront, — les lois, dont l'action est continue et dont les effets sont nécessaires, sinon sur les dispositions intérieures du sujet, au moins sur ses actes extérieurs. En ce sens, il est vrai de dire que « toute vertu est de précepte ; parce qu'il ne s'agit pas de donner des penchants louables, mais d'empêcher de commettre des actions mauvaises » [1]. Le mécanisme psychologique de cette action des lois est bien simple :

Un homme naturellement méchant a senti par l'expérience et la réflexion les inconvénients de la méchanceté, il reste méchant et fait le bien [2].

Et qu'il fasse le bien, voilà la seule chose importante pour qui considère avant tout — sinon exclusivement — l'utilité sociale, non la perfection intérieure : ce n'est pas le « mérite » de l'individu, mais le bien social qui intéresse le moraliste ; dans cet esprit, Diderot s'écrie :

O Dieu, je ne sais si tu es... Mais si je suis bienfaisant et bon, qu'importe à mes semblables que ce soit par un bonheur d'organisation, par des actes libres de ma volonté ou par le secours de ta grâce [3] ?

Celui au contraire que son organisation, en naissant, aura formé, et pour toujours, méchant homme, nous ne pouvons songer à le rendre bon, tâchons seulement d'en faire, bon gré, mal gré, un homme bienfaisant. Aussi les lois peuvent, en quelque sorte, créer la moralité publique, s'il est vrai qu'elle se révèle surtout par les actions ; car en ce sens Diderot écrit :

Ce ne sont pas les pensées, ce sont les actions qui distinguent spécialement l'homme de bien du méchant. L'humeur secrète des âmes est

1. *Réfutation de l'Homme*, II, 456.
2. *Réfut. de l'Homme*, II, 456.
3. Prière après l'*Interprétation de la Nature*, II, 61.

à peu près la même. C'est une caverne obscure habitée de toutes sortes de bêtes bien ou malfaisantes. Le méchant ouvre la porte de la caverne et ne lâche que les dernières. L'honnête homme fait le contraire [1].

La loi l'aidera et au besoin le forcera à « faire le contraire ».

Ainsi Diderot, parti de principes opposés aux idées admises, aboutit aux mêmes conclusions pratiques ; il pouvait dire de l'opinion des Spinozistes — qui est la sienne — sur la liberté :

Ce système qui vous paraît si dangereux ne l'est point ; il ne change rien au bon ordre de la société. Les choses qui corrompent les hommes seront toujours à supprimer ; les choses qui les améliorent seront toujours à multiplier et à fortifier. C'est une dispute de gens oisifs qui ne mérite pas la moindre animadversion de la part du Législateur [2].

Toutefois, si son déterminisme justifie ainsi pratiquement des usages sociaux fondés sur l'idée de responsabilité et de liberté, il en change l'esprit, et tend à les pénétrer de plus d'humanité [3] ; la vertu sera modeste et éprouvera plus de compassion que de colère, à l'égard du coupable qui est surtout un malheureux :

Notre système de la nécessité... en nous prêchant l'indulgence et la commisération pour ceux qui sont malheureusement nés, nous empêche d'être si vains de ne pas leur ressembler, c'est un bonheur qui n'a dépendu de nous en aucune façon [4].

Le résultat pratique du déterminisme, ce sera donc de nous inspirer « une sorte de philosophie pleine de commisération, qui attache fortement aux bons, qui n'irrite non plus contre le méchant que contre l'ouragan qui nous emplit les yeux de poussière » [5].

Diderot, en accordant à la législation une action si décisive

1. Lettre à Mme Necker, de date inconnue, dans d'Haussonville, *Le salon de Mme Necker*, I, 171.
2. *Enc.*, art. Liberté, XV, 483
3. Cf. *Enc.*, à l'article Humanité, XV, 145-6.
4. *Enc.*, art. Liberté, XV, 483.
5. A Landois, 29 janv. 1756, XIX, 436 ; cf. *Enc.*, art. Malédiction, XVI, 54 : « Le philosophe qui admet la nécessité dans les événements s'y soumet et ne maudit personne ».

sur la moralité, n'a donc fait que suivre la logique de sa pensée. Mais cette logique même est plus étroitement accordée au réel qu'on ne feint, bien souvent, de le croire. Peut-on dire que Diderot ait admis que les lois eussent un effet instantané et comme miraculeux, créant du jour au lendemain une conduite conforme à leurs préceptes ? Non certes, puisque la supériorité des lois sur les « autres ressorts » de la conduite humaine, tient à ce que ceux-ci « ne sont que momentanés ». Et n'a-t-il pas montré combien il était loin de se leurrer à ce mirage, quand il a déclaré :

Il n'en faut pas douter, les lois, *avec le temps*, changent les mœurs d'un peuple. Mais la loi a son effet dès qu'elle est publiée, et les mœurs qui consistent dans un certain tour de tête commun à tous les membres d'une société n'en restent pas moins d'abord dans toute leur force : ce n'est qu'à la longue qu'une action conforme aux mœurs et proscrite par la loi devient moins commune à force d'avoir fait éprouver les inconvénients de ce contraste [1].

Enfin faut-il faire reproche à Diderot d'avoir fait résider toute la moralité dans un simple conformisme extérieur, dans les gestes plus que dans l'intention, dans les résultats de l'acte plus que dans la disposition du sujet ? Mais, étant donné son point de départ, Diderot sait que cette disposition ne se commande pas ; elle ne dépend pas de l'individu, pourquoi donc lui en faire honneur ? Il dira cependant :

Je sais bien que l'écorce d'une belle action séparée du motif qui l'a inspirée n'en fait pas le mérite, et que la valeur réelle, qui dépend de la raison secrète de celui qui agissait, et qu'on loue d'avoir agi, nous est souvent inconnue, et plus souvent déguisée [2].

Et même dans la *Réfutation d'Helvétius* — mais ici peut-être la tendance polémique de cet ouvrage l'entraîne-t-elle plus loin qu'il n'eût été autrement — il va jusqu'à écrire :

Quand la bonté et la méchanceté tiendraient autant à l'organisa-

1. VI, 390.
2. *Enc.*, art. Louer, XVI, 5.

tion que le génie et la stupidité, il ne faudrait pas les confondre, *non plus que les dispositions intérieures et les actions* [1].

Sans doute faut-il voir là simplement une très humaine inconséquence de langage, et que Diderot lui-même a fort bien expliquée :

On est fataliste, et à chaque instant on pense, on parle, on écrit comme si l'on persévérait dans le préjugé de la liberté, préjugé dont on a été bercé, qui a institué la langue vulgaire qu'on a balbutiée et dont on continue de se servir, sans s'apercevoir qu'elle ne convient plus à nos opinions. On est devenu philosophe dans ses systèmes, et l'on reste peuple dans son propos [2].

En réalité, nous ne pouvons ni produire la disposition intérieure, ni en faire un mérite à celui qui la possède de naissance : félicitons-l'en seulement comme d'une heureuse chance. Pour le méchant, « son jugement se réduit à ceci : j'aime le vice, et le mien à ceci : j'aime la vertu » [3]. Réjouissons-nous donc si la nature nous a formés si heureusement que toutes nos vertus ne fussent que des penchants ; plaignons « les méchants, assez punis par leur méchanceté même » [4] ; et estimons « ceux qui sont assez malheureusement nés pour pratiquer la vertu sans en éprouver la douceur » [5]. Il n'a point dépendu d'eux qu'ils trouvassent à faire le bien la même satisfaction que nous, pour qui c'est là comme une fonction naturelle, et peut-être, si l'on peut employer ce mot, n'y ont-ils que plus de « mérite ».

Mais, abstraction faite de la disposition originelle du sujet, la loi est toujours nécessaire : pour ceux même que leur nature sensible porte à la pratique des vertus sociales, elle doit intervenir afin de réglementer leur conduite, de la rendre conforme à la justice et à l'utilité publique. Nous l'avons vu, les sentiments altruistes peuvent s'exagérer et devenir nuisibles : c'est « la jus-

1. II, 296.
2. *Réfut. de l'Homme*, II, 373.
3. A Mlle Volland, 2 sept. 1762, XIX, 120.
4. A Mlle Volland, 7 octobre 1760, XVIII, 481.
5. *La Religieuse*, V, 80.

tice... qui règle la bienfaisance » [1]. Seule la loi pourra conduire l'homme à être juste malgré le penchant qui le porte à être bon, et faire que, pour le plus grand intérêt de la société, « tous les jours un magistrat sensible laisse étouffer par le cri de la justice la voix intérieure de la commisération qui le sollicite » [2]. C'est donc parce que « la justice est la base de toutes les autres vertus » [3] que l'existence de la loi en est la condition.

Enfin seule l'existence de la loi, et la soumission de tous à la loi en tant que loi, — bonne ou mauvaise, — peut produire cette conformité dans la manière d'être des hommes, cette unité dans la pratique d'une nation, sans laquelle il n'y a ni mœurs, ni société possible. De même que l'individu doit s'efforcer à une conduite conséquente, — bonne conduite virtuelle qui est la première condition d'une conduite bonne et vertueuse [4], — ainsi la société ne peut exister qu'à condition que ses membres aient une pratique uniforme : il faut qu'une nation ait des mœurs pour qu'elle puisse avoir de bonnes mœurs.

Par des mœurs, j'entends une soumission générale et une conduite conséquente à des lois bonnes ou mauvaises : si les lois sont bonnes, les mœurs sont bonnes ; si les lois sont mauvaises, les mœurs sont mauvaises ; si les lois, bonnes ou mauvaises, ne sont point observées, la pire condition d'une société, il n'y a point de mœurs [5].

Mais pour cela il faut supposer que les lois elles-mêmes ne se contredisent point, comme font trop souvent la loi civile, la loi religieuse et la loi naturelle [6] ; aussi, — comme condition dernière, ultime, — « les bonnes mœurs exigeraient une réforme préliminaire qui réduisît les codes à l'identité [7] ».

1. III, 541.
2. III, 182.
3. XVIII, 156.
4. III, 541 ; et *Enc.*, art. Conduite, XIV, 205.
5. *Supplément au Voyage de Bougainville*, II, 240.
6. XI, 121 ; XVIII, 277 ; II, 241 ; *Diderot et C. II*, p. 323 ; *Fragment inédit.*
7. *Fragment inédit.*

On voit comment Diderot conçoit la possibilité de rendre la morale efficace. L'homme est un composé de deux sortes de tendances, également primitives, également essentielles : amour-propre, et sympathie ou bienfaisance. Ni les unes ni les autres ne sont un bien par elles-mêmes ; elles doivent, pour acquérir une valeur morale, être subordonnées à « la justice par essence », définie par l'intérêt commun de la société.

On approchera de ce terme, à mesure que les lumières se répandront ; les hommes alors formeront une plus claire notion de la justice, qui répondra à leur intérêt propre en même temps qu'à celui du groupe où ils appartiennent ; et par suite ils chercheront à la respecter dans leurs actes. Mais ce résultat, nous pouvons l'attendre de façon plus immédiate si nous faisons appel à la loi : c'est celle-ci qui manifeste et codifie en formules précises les notions de justice, et qui, par ses sanctions, oblige les individus à s'y conformer. Que la loi soit bonne ou mauvaise, elle a toujours au moins cet effet de donner des mœurs, c'est-à-dire une unité de conduite, aux hommes réunis en société : c'est là la première étape vers la réalisation de la morale. Sous quelque face qu'on la considère, celle-ci apparaît donc comme suspendue finalement à la législation, parce que, d'abord, sans lois, il n'y a pas de mœurs ; parce que, à un second degré, sans lois, il ne peut pratiquement y avoir de justice.

CHAPITRE VII

ESSAIS D'APPLICATION

Nous avons cité ce passage où Diderot, après avoir dit qu' « il n'y a pas de science plus évidente et plus simple que la morale pour l'ignorant, plus épineuse et plus obscure pour le savant », ajoute : « C'est peut-être la seule où l'on ait tiré les corollaires les plus vrais, les plus éloignés et les plus hardis, avant que d'avoir posé des principes »[1]. La tâche du moraliste consiste donc pour lui avant tout dans la recherche des principes ; mais il ne faudrait pas croire qu'il se désintéressât pourtant de la pratique et de l'application.

Pour voir comment sa réflexion s'exerce sur les choses concrètes, regardons d'abord comment il traite deux questions sur lesquelles il a assez longuement donné son avis : question du luxe, morale sexuelle ; nous essayerons ensuite de la considérer aux prises avec la complexité du réel, en étudiant avec lui quelques « cas » moraux.

Diderot, à diverses reprises, a traité du luxe, cet objet si important pour la conscience morale du XVIII^e siècle[2]. Dès le 15 août 1759, il écrivait à M^lle Volland :

> Je ne crois pas le projet d'affaiblir le luxe, de ranimer le goût des choses utiles, de tourner les esprits vers le commerce, l'agriculture, la population, ni aussi difficile ni aussi dangereux que vous le croyez.

1. Cf. Morize, *Le Mondain et ses sources*, Paris, 1909. Aux passages de Diderot auxquels renvoie l'auteur dans sa *Bibliographie*, p. 179, il faut ajouter notamment : *Salon de 1767*, XI, 85-94, pages que je crois fort importantes.

2. Cf. encore XVIII, 10 ; XVIII, 390.

Quand il y aurait un inconvénient momentané, qu'importe ? On ne guérit point un malade sans le blesser, sans le mutiler, quelquefois sans le faire crier.

Il se montre donc à cette date adversaire du luxe, auquel il reproche implicitement de travailler à dépeupler le pays et de nuire au développement des arts utiles.

Les articles de l'*Encyclopédie* où Diderot parle du luxe ne nous permettent guère de connaître son vrai sentiment. L'article « Christianisme » est tout à fait exotérique : Diderot se contente d'y renvoyer aux ouvrages de Montesquieu : *Grandeur et Décadence*, l'*Esprit des Lois* ; il en reproduit à peu près les développements. Partant de là, il combat les « rigoristes », dont l' « austérité farouche » prétend établir une opposition absolue entre les préceptes de la morale chrétienne et l'usage légitime des « dons de la Providence » ; mais il n'en déclare pas moins que « le luxe ainsi que les autres vices est le poison et la perte des États, et que, s'il leur est utile quelquefois, ce n'est point par sa nature, mais par certaines circonstances accessoires, et qui lui sont étrangères »[1]. Dans l'article « Luxe », au contraire, Diderot montre que « puisque le désir de s'enrichir et celui de jouir de ses richesses sont dans la nature humaine dès qu'elle est en société ; puisque ces désirs soutiennent, enrichissent, vivifient toutes les grandes sociétés, puisque le luxe est un bien, et que par lui-même il ne fait aucun mal, il ne faut donc ni comme philosophe ni comme souverain attaquer le luxe en lui-même »[2] ; — et en terminant, il « se flatte qu'il résulte de cet article que le luxe contribue à la grandeur et à la force des États, et qu'il faut l'encourager, l'éclairer et le diriger », c'est-à-dire faire que, dans l'usage du luxe, les citoyens s'inspirent de l' « esprit de communauté ». En un mot, le luxe en lui-même est bon ; mais des abus sociaux peuvent le rendre funeste : la question morale est ici subordonnée à la question législative. Mais, dans cet article « où

1. XIV, 150.
2. XVI, 28.

il s'efforce de tenir la balance égale entre les partisans et les détracteurs du luxe »[1], la confusion du développement, l'embarras de l'expression empêchent qu'on en dégage avec sûreté les grandes lignes. Au reste ce n'est pas là que nous pouvons rencontrer la doctrine vraie et définitive de Diderot ; nous la trouverons plutôt, — esquissée seulement, il est vrai, et, comme il dit, « croquée », — dans le fragment sur le Luxe publié par M. Tourneux dans *Diderot et Catherine II*, et dans le passage de la *Réfutation de l'Homme* où est traité le même sujet[2].

Déjà, à un endroit du *Salon de 1767*, Diderot met en lumière les principales idées qui entreront dans sa démonstration. Las de parcourir « cet immense salon », et sentant que « les jambes lui rentrent dans le corps », il s'assied un instant dans la galerie d'Apollon, et là, devisant avec Grimm, il lui confie « quelques idées qui *lui* sont venues sur une question assez importante », à savoir « l'influence du luxe sur les beaux-arts », question que les moralistes se sont plu à embrouiller merveilleusement. Sans nous arrêter au détail de la discussion, sans nous référer à ce qui en fait l'objet particulier, nous pouvons y noter les positions principales de Diderot. L'originalité de sa doctrine vient de ce qu'il distingue nettement « deux sortes de luxe : l'un (idéal) qui naît de la richesse et de l'aisance générale ; l'autre de l'ostentation et de la misère », celui-ci supposant « une ostentation insultante dans les uns, et une espèce d'hypocrisie épidémique de fortune dans les autres », et n'étant que « le masque fatal d'une misère presque générale, qu'il accélère et qu'il aggrave »[3].

Pour substituer la première forme — la forme idéale du luxe, — à la seconde, hélas ! trop réelle, il suffirait selon Diderot de réprimer certains abus de la société. Que le prince, « sentant que tout vient de la terre, et que tout y retourne », fasse de l'agriculture « la plus favorisée des conditions », et cesse « d'élever l'industrie sur les ruines de l'agriculture », qu'il supprime ces

1. Brunetière, *Hist. de la litt. class.*, III, 426.
2. II, 214 sqq.
3. XI, 87.

grands usuriers que sont les fermiers généraux, qu'il renonce aux emprunts ruineux, qu'il ôte les entraves de toute sorte qui embarrassent les échanges, surtout qu'il abolisse la vénalité des offices. « Maudit soit à jamais le premier qui rendit les charges vénales ! » Car c'est de là que vint tout le mal ; c'est là ce qui fut cause qu' « une petite portion de la nation regorgea de richesse, tandis que la portion nombreuse languit dans l'indigence » [1].

Dans la *Satire sur le Luxe à la manière de Perse*, qui fait suite à ce passage, Diderot insiste sur la relation qui unit l'existence du luxe, sous sa forme abusive, à la vénalité des charges.

Un jour de ma vie, non, un jour de ma vie, je ne le passe pas sans charger d'imprécations celui qui rendit les charges vénales. Car c'est de là, oui, c'est de là et de la situation des grands exacteurs que sont découlés tous nos maux [2].

Voilà les causes principales d'un luxe « symbole de la richesse des uns, et masque de la misère générale du reste » [3] ; du moment qu'avec de l'or on put arriver à tout, tout le monde voulut avoir de l'or, ou sinon, paraître avoir de l'or : ceux qui voulaient paraître riches imitèrent le luxe de ceux qui l'étaient vraiment.

De ce luxe déplorable, voici les conséquences :

O luxe funeste !... tu détruis tout, et le goût et les mœurs ; tu arrêtes la pente la plus douce de la nature. Le riche craint de multiplier ses enfants. Le pauvre craint de multiplier les malheureux. Les villes se dépeuplent... [4]

Le vrai luxe, ce sera un luxe selon la formule physiocratique, mitigée de « populationnisme » :

O Cérès ! les peintres, les poètes, les statuaires, les tapisseries, les porcelaines, et ces magots même, goût ridicule, peuvent s'élever d'entre tes épis. Maîtres des nations, tendez la main à Cérès ; relevez ses autels. *Cérès est la mère commune de tout.* Maîtres des nations, faites que vos

1. XI, 87.
2. XI,90.
3. Cf. à Falconet, 6 sept. 68 ; XVIII, 295.
4. XI, 92.

campagnes soient fertiles ; soulagez l'agriculteur du poids qui l'écrase. Que celui qui vous nourrit puisse vivre ; que celui qui donne du lait à vos enfants ait du pain,; que celui qui vous vêtit ne soit pas nu. *L'agriculture, voilà le fleuve qui fertilisera votre empire. Faites que les échanges se multiplient en cent manières diverses. Vous n'aurez plus une poignée de sujets riches, vous aurez une nation riche... L'agriculture, cette bienfaisante agriculture, engendre le commerce, l'industrie et la richesse.* La richesse engendre la population ; l'extrême population divise les fortunes ; les fortunes divisées restreignent les sciences et les arts à l'utile. Tout ce qui n'est pas *utile* est dédaigné [1]...

1. XI, 93-4. — On saisit là, surtout dans les phrases que j'ai soulignées, l'influence des physiocrates. Diderot économiste n'a pas encore, que je sache, été étudié. Voici quelques indications, bien fragmentaires. Diderot eut, entre 1765 surtout et fin 1769, une grande sympathie pour les doctrines physiocratiques, et notamment pour Lemercier de la Rivière. [Cf. Tourneux, *Diderot et Cath. II*, p. 14-21 ; et Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France*, 1910, I, 140-2, 168-9 ; et *passim*, t. I-II]. Diderot collabora aux *Ephémérides du citoyen* [1769, nº 5 et nº 12, cf. l'Appendice] dont le rédacteur était alors Dupont (depuis mai 1768). Il y donna deux fables : le « Marchand de mauvaise foi » ; puis « le Bal de l'Opéra ». Il faisait grand cas de l'*Ordre essentiel et naturel des sociétés*, qui parut précisément en 1767 [cf. à Falconet, juillet 1767 ; mars, mai, 6 septembre 1768]. Diderot se montre physiocrate presque orthodoxe dans l'art. Laboureur (paru en 1765), où il écrit : « C'est la terre, la terre seule qui donne les vraies richesses, dont la renaissance annuelle assure à l'État des revenus fixes »; et « la terre seule assure à l'État des revenus fixes, indépendants de l'opinion, visibles, et qu'on ne peut soustraire à ses besoins » (XV, 408). Il affirme *(ibid.)* la nécessité de la liberté de la culture. — Dans l'article Homme, XV, 189, il défend la Liberté de la circulation. Dans l'art. Laboureur encore, il réclame « l'entière liberté d'exportation des denrées » (XI, 408-9).

Dans la fable parue au nº 5, 1769, des *Ephémérides du citoyen*, Diderot attaque ceux qui nient le grand principe de l'*évidence*, autre dogme physiocratique. Dans une lettre à Falconet, 6 sept. 1768 (XVIII, 274-5), il montre que qui n'admet pas le pouvoir de l'évidence est mal fondé à réclamer la liberté de la presse.

Mais, à côté de ces tendances purement physiocratiques, il faut en noter d'autres — qui se manifestent notamment dans l'article Homme, — par où il se rattache au mouvement « populationniste » [étudié par Weulersse, II, 268 sqq.] Au point de vue de la *richesse*, il met sur le même rang l'homme et la terre : « Il n'y a de véritables richesses que l'homme et la terre. L'homme ne vaut rien sans la terre, et la terre ne vaut rien sans l'homme » (XV, 138) ; et même il considère la population comme l'élément de *force* le plus important. Il arrive ainsi à un point de vue analogue à celui de son ami Chastellux, *De la félicité publique*, 1772, II, p. 98 et p. 216 : « Croyez que tout ce qui tend à multiplier les hommes dans les nations, et les récoltes sur la surface de la terre, est bon en soi-même,

Si cependant la richesse n'aboutit qu'à multiplier nos jouissances, et ces jouissances multipliées à susciter tous les arts du luxe ; au moins, « ce luxe sera la signe d'une opulence générale et non le masque d'une misère commune » [1].

Ainsi ce qui attire surtout la réflexion de Diderot dans le fait du luxe, c'est son rapport avec le fait de l'inégalité économique. Ce sont ces idées que nous l'allons voir préciser et compléter dans les deux fragments sur le luxe [2] que nous étudierons simultanément [3]. Ici Diderot, outre qu'il donne à sa pensée une expression plus ferme, ne se borne pas à des constatations d'ordre économique, il porte sur le luxe un jugement proprement moral.

Il s'étonne d'abord que politiques et philosophes aient si étrangement brouillé la question. Melon, par exemple, a décrié le luxe en général [4] ; les économistes le suivent. Ils ont tort :

et bon par excellence, et préférable à tout ce qui paraît beau aux yeux du préjugé. »

Enfin, il n'admet pas le principe physiocratique de l'inégalité naturelle : « Un produit net également partagé, écrit-il, peut être préférable à un plus grand dont le partage serait très inégal, et qui diviserait le peuple en deux classes, dont l'une regorgerait de richesses et l'autre expirerait de misère. » (*Enc.*, art. Homme, XV, 139).

D'ailleurs l'influence de l'abbé Galiani, dès novembre 1768, tend à combattre en lui celle des physiocrates. Si, dans une lettre à Mlle Volland (12 nov. 1768), il soutient encore contre l'abbé la cause de l'agriculture (XIX, 298), il abandonne la liberté d'exportation qui est une folie(22 nov. XIX, 307). — En nov. 1769, il a rompu avec la secte économique : « Mon ami Diderot, — écrit Grimm, qui était hostile à l'école dès la première heure, — aurait le cœur assez honnête et la tête assez folle pour entrer compagnon dans la boutique économique ; mais soit à jamais bénie la Providence qui l'en a garanti » [15 nov. 1769, VIII, 369]. Cependant Diderot conserva pour les physiocrates une véritable estime à cause de la hardiesse de leur attitude, — cf. lettre à Sartine, 10 mars 1770 (XX, 10), et cf. IV, 82-3, — quoiqu'il se séparât définitivement d'eux à cette époque (XX, 9). Notons, d'un point de vue anecdotique, que Diderot cite Quesnay (IX, 214) comme un habile chirurgien, et qu'il en soutint de sa plume la candidature pour le poste de premier chirurgien du roi (1747) à la mort de La Peyronie.

1. XI, 93.

2. *Diderot et Catherine II*, p. 222 et suivantes ; *Réfutation de l'Homme*, II, 414 sq.

3. Et sans faire de références, les passages cités étant faciles à retrouver.

4. Je ne m'explique pas cette appréciation de D. sur Melon, qui au contraire fut un des apôtres les plus efficaces du mercantilisme au

« le luxe en général n'est ni une bonne, ni une mauvaise chose ». A côté de cela, voici le *Mondain* de Voltaire, apologie du luxe de l'époque avec tous ses raffinements. Eh bien ! ici non plus Diderot n'est pas d'accord : à cette existence que décrit Voltaire, il trouve quelque chose de mièvre et de maladif, et, comme nous dirions, de « décadent » :

Ses vers sont charmants, mais sa pièce est l'apologie de la fièvre d'un agonisant, fièvre que je ne prendrais jamais pour une bonne chose, quoique peut-être, la fièvre de ce malade venant à cesser, il mourra.

Quant à Helvétius, c'est la confusion même : aucune indication précise à tirer de son gros livre.

Et pourtant la question est bien simple et la réponse évidente :

L'histoire du luxe est écrite sur toutes les portes des maisons de la capitale, et en si gros caractères que je ne conçois pas comment, avec d'aussi bons yeux, ces écrivains ne l'ont pas lue tout courant.

D'abord il faut définir ce qu'on entend par luxe :

Je donne le nom de luxe à tout ce qui est au-delà des besoins nécessaires, relativement au rang que chaque citoyen occupe dans la société.

On peut distinguer trois classes de citoyens : les riches, les aisés, les pauvres. Point de luxe chez le riche, quoi que l'on croie généralement, s'il n'accorde à ses fantaisies rien qui excède les limites prescrites par sa richesse : s'il ne dépense point au delà

XVIII^e^ siècle, et considéré comme un champion de la cause du luxe, comme le prouve par exemple ce passage des *Ephém. du citoyen*, 1769, t. I, p. XIII, où l'auteur veut montrer la diversité des opinions sur le sujet avant l'apparition de la science économique : « M. Melon *plaidait pour le luxe* ; M. Dutot plaidait contre ; d'autres se tenaient entre deux ». Diderot dit de lui (IV, 82) : « Je ne fais pas un cas infini de Melon ; je le crois très superficiel ; je suis bien loin d'aimer la justesse de ses idées ; mais un mérite qu'on ne saurait lui contester, et ce n'est pas un petit mérite, c'est d'avoir été le premier, dans ces derniers temps, qui ait remué les matières économiques. Sans lui toute l'école économique serait encore à naître ». — Comme appréciations contemporaines sur Melon, ajouter aux articles signalés par Morize, p. 111 : Grimm, II, 135 ; Turgot, *Œuvres*, II, 818 *(Coll. des Economistes)* ; *Journal du Commerce*, janv. 1759, p. 31.

de ses revenus, il est sage ; car à quoi lui servirait son or, sinon à multiplier ses jouissances ? Point de luxe chez le « citoyen aisé », s'il n'a pas de goûts ruineux. Point de luxe chez le « pauvre », « puisqu'il manque du nécessaire à ses besoins ». Conclusion : « le luxe naît d'un usage insensé de sa fortune ».

Quelles sont les causes de cet usage insensé, non dans un individu, mais dans toute une nation ? Il y en a deux : l'inégalité excessive des fortunes ; — l'importance exagérée attachée à la richesse.

D'une part, « il s'établit, par mille funestes moyens, une incroyable inégalité de fortune entre des concitoyens. Il s'y forme un centre d'opulence réelle ; autour de ce centre d'opulence, il existe une immense et vaste misère ».

D'autre part, « chez une nation, par un concours de mille circonstances, le mérite, la bonne éducation, les lumières et la vertu ne mènent à rien. L'or mène à tout. L'or qui mène à tout est devenu le Dieu de la Nation ». Etre riche, c'est la vertu suprême, l'unique vertu. Le Neveu de Rameau a su s'adapter au milieu, lui qui s'écrie :

De l'or, de l'or. L'or est tout, et le reste, sans or, n'est rien [1].

Lui qui élève son fils dans l'adoration du « louis d'or » :

Je le lui montre avec admiration. J'élève les yeux au ciel. Je baise le louis devant lui. Et, pour lui faire entendre mieux encore l'importance de la pièce sacrée, je lui bégaye de la voix, etc...

N'est-ce pas là malheureusement l'éducation convenable à un jeune Parisien du XVII^e siècle, et qui veut arriver ?

Si elle est mauvaise, dit fort justement le neveu, c'est la faute des mœurs de ma nation, et non la mienne [2].

Quoi qu'il en soit, voilà la richesse passée maîtresse de tout ; et voilà des gens qui sont riches, d'autres qui ne le sont pas ;

1. P. 148.
2. P. 149.

tous voudront également le paraître, car « il faut être riche ou méprisé ». De là les folles prodigalités des opulents, qui finissent par s'y ruiner (juste retour des choses) ; de là les efforts du pauvre qui s'épuise à contrefaire le riche.

De ce luxe, les conséquences sont également funestes pour les mœurs ; pour les beaux-arts ; pour les sciences et arts mécaniques. « Les mœurs sont perdues dans tous les états » : par la richesse même, quand elle est réelle ; ailleurs par la bassesse, la prostitution et la mauvaise foi ; partout « par l'indifférence sur le choix des moyens ou d'acquérir plus qu'on n'a, ou de masquer son indigence ». — Les savants se font gens du monde, fréquentent les antichambres, et s'y gâtent. — « Les beaux-arts trouvent plus d'avantages à travailler beaucoup qu'à travailler bien » ; on a des productions nombreuses et médiocres, et plus de chefs-d'œuvre. — De même pour les arts mécaniques : « rien n'est d'utilité, tout est de parade » ; une camelote qui ait de l'apparence, voilà ce qu'on recherche :

Les boutiques où les marchandises sont vraiment riches sont en petit nombre et peu fréquentées... Celles où la richesse apparente des marchandises sert de masque à la misère sont sans nombre.

Quel remède ? Helvétius en propose un, bien radical, — bien chimérique : l'invasion du pays par une puissance étrangère. Diderot n'est pas de cet avis :

Le royaume de France est une terrible machine, et il faut travailler longtemps avant de la déranger.

Que faire donc ? Non point supprimer complètement, comme le voulait Helvétius, les deux causes du luxe abusif : inégalité des fortunes ; valeur représentative de l'or ; — mais les corriger.

D'une part, sans chercher une égalité de fait, et absolue, des richesses, tâchons d'en assurer une répartition plus uniforme :

Les fortunes seront légitimement réparties lorsque la répartition sera proportionnée à l'industrie et aux travaux de chacun.

D'autre part, ne pas détruire la richesse, ni jeter à la mer tout l'or de la nation, comme le proposait follement l'auteur de l'*Esprit* ! Car « est-il bien facile aux nations de s'éclairer, sans un signe conventionnel de toutes les choses nécessaires à la vie ? »

Détruisez ce principe moteur, et vous en verrez naître un état de stagnation générale ; et cet état est-il bien favorable au progrès des sciences, des arts et à la perfection de l'esprit humain ?

Diminuons simplement l'importance de l'or, ramenons-le à sa signification véritable, où il cesse d'être représentatif de tout mérite pour devenir « représentatif des seules voluptés... »

Qu'avec de l'or on n'ait que les choses qui se payent, et que l'on soit privé de toutes celles qui ne s'escomptent pas, et l'or sera très innocent.

Abolissons donc la vénalité des charges ; et substituons à cet abus un système qui a fait ses preuves et qui assure au mérite intellectuel et moral, au talent et à la vertu, leur récompense : le *concours* [1]. Il ne s'agit ainsi que de « généraliser une loi qui subsiste déjà dans quelques cas particuliers où les bons effets en sont évidents. Toutes les chaires de notre Faculté de droit sont abandonnées au concours, et il n'y en a pas une qui ne soit remplie par un homme de mérite ». Par ces réformes, nous changerons du tout au tout le caractère du luxe :

Si l'on suppose une répartition plus égale de la richesse et une aisance nationale proportionnée aux différentes conditions, si l'or cesse d'être la représentation de toutes les sortes de mérite, alors on verra naître un autre luxe. Ce luxe, que j'appelle le bon, produira des effets tout contraires au premier.

L'aisance générale permettra de substituer, à un luxe qui n'est que le masque trompeur d'une misère à peu près générale, un luxe autre, où se reflètera la bonne santé de tout le pays.

Mais ici interviennent les moralistes. Eh ! qu'on les laisse

1. II, 417, 420 ; *Did. et Cath. II*, 237.

crier ! « L'or ne se mange pas » : les citoyens désormais riches emploieront leur or à multiplier leurs jouissances, « celles de tous les sens ». Nous nous réjouirons à voir fleurir et s'épanouir « tous ces vices charmants qui font le bonheur de l'homme en ce monde-ci et sa damnation éternelle dans l'autre ». Car telle sera bien l'influence sur les mœurs de ce luxe nouveau, le vrai : « plus de crimes, mais beaucoup de ce que la théologie appelle des vices ou des péchés mortels. Beaucoup de voluptés de toutes espèces, beaucoup d'orgueil, beaucoup d'envie, beaucoup de luxure, beaucoup de paresseux ».

Si j'étais roi, écrit le philosophe, je dirais en moi-même au docteur de Sorbonne : « Prêche, prêche tant que tu voudras. Pour moi, je te promets que je travaillerai de toute ma force à ce qu'ils soient tous bien gais, bien joyeux, bien libertins, et que les voisins et les voisines se damnent plutôt deux fois par jour qu'une ».

Car on peut avancer qu' « un souverain n'aurait rien de mieux à faire que de travailler de toute sa force à la damnation de ses sujets ».

Ce qui faisait honnir le luxe par les moralistes de la chaire, à savoir le péril où il met l'âme chrétienne en l'abandonnant à toutes les concupiscences, — c'est cela même qui en constitue la valeur aux yeux de Diderot ; car pour lui, le devoir, c'est d'être heureux ; et le bonheur se résout en une somme — la plus grande possible — de jouissances intelligemment choisies. Le seul problème qui, pour lui, se pose, est d'ordre social : il s'agit de faire que ces jouissances soient réelles et solides pour tous, non une vaine apparence qui dissimule et aggrave à la fois la misère du plus grand nombre : la question à cette date est bien passée du domaine de la morale intérieure dans celui de l'économie politique. Mais ce qu'il faut aussi remarquer, c'est le sens des réalités contemporaines qui guide les recherches de Diderot, dans leur partie critique comme dans leur partie constructive. C'est de ce qu'il observe autour de lui, non de ce qu'il a pu lire, que le « philosophe » tire son opinion ; aussi les remèdes qu'il apporte

ne sont-ils point imaginaires et chimériques, comme ceux que proposait Helvétius : ils prennent corps en réformes précises et *simples*.

Les questions de morale sexuelle ont aussi beaucoup occupé Diderot ; et si, nulle part, il n'en a traité de la façon suivie dont il parle du luxe, il est assez facile néanmoins de voir quelles sont les directions principales de sa pensée.

Il blâme l'institution du mariage indissoluble comme contraire à la nature et à la justice. Prescrire à un homme de n'aimer qu'une femme, les river l'un à l'autre pour la vie, c'est méconnaître la nature de l'homme, laquelle est changement, comme la grande nature qui nous environne.

Rien, — dit le sauvage du *Supplément au Voyage de Bougainville*, — rien te paraît-il plus insensé qu'un précepte qui proscrit le changement qui est en nous, qui commande une constance qui n'y peut être, et qui viole la liberté du mâle et de la femelle, en les enchaînant pour jamais l'un à l'autre, — qu'une fidélité qui borne la plus capricieuse des jouissances à un même individu, qu'un serment d'immutabilité de deux êtres de chair, à la face du ciel qui n'est pas un instant le même, sous des antres qui menacent ruine, au bas d'une roche qui tombe en poudre, au pied d'un arbre qui se gerce, sur une pierre qui s'ébranle ?... [1]

Diderot a donc raison d'écrire à M^lle^ Volland :

Il n'est pas dans la nature qu'un homme n'épousera qu'une femme [2].

Si on considère spécialement la condition de la femme, on s'aperçoit qu'il y a dans le mariage une extension illégitime du droit de propriété, transféré indûment des choses aux personnes. La source du droit de propriété, c'est le travail. « Qu'est-ce qui fonde donc la propriété ? » demande le vieux forgeron dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*. Et Diderot répond :

1. II, 224. — Rémond de Saint-Mard, *Nouveaux dialogues*, 1711, p. 112-115, montre déjà que l'inconstance est le fond de notre nature et même un bienfait des dieux, « le supplément du bonheur ».

2. 7 octobre 1761, XIX, 64.

Primitivement, c'est la prise de possession par le travail [1].

On ne peut donc à la rigueur posséder que des objets materiels, non des êtres vivants et sentants ; or le mariage « suppose qu'un être pensant, sentant et libre peut être la propriété d'un être semblable à lui ».

Sur quoi ce droit serait-il fondé ? Ne vois-tu pas qu'on a confondu... la chose qui n'a ni sensibilité, ni pensée, ni désir, ni volonté, qu'on quitte, qu'on prend, qu'on garde, qu'on échange sans qu'elle souffre et sans qu'elle se plaigne, avec la chose qui ne s'échange point, ne s'acquiert point ; qui a liberté, volonté, désir ; qui peut se donner ou se refuser pour un moment, se donner ou se refuser pour toujours ; qui se plaint et qui souffre, et qui ne saurait devenir un effet de commerce sans qu'on oublie son caractère, et qu'on fasse violence à la nature [2] ?

A ces raisons de philosophie s'associent des raisons plus personnelles à Diderot, un retour sur soi, le souvenir d'une union qui lui apporta plus de regrets que de satisfactions, et dont l'amertume lui remonte au cœur dans les conjonctures les plus imprévues :

Tenez, mon ami, — s'écrie-t-il au beau milieu du Salon de 1767, — je suis tout prêt à croire que ce maudit lien conjugal que vous prêchez, comme un certain fou de Genève prêche le suicide, sans vous y empiéger, abaisse l'âme et l'esprit. Combien de démarches auxquelles on se résout pour sa femme et pour ses enfants et qu'on dédaignerait pour soi [3] !

Et il montre comment sa destinée fut gâtée par ce mariage qui l'enchaîna à des tâches stériles et sans gloire, comme il éprouva

1. V, 297. Cf. II, 355-6, et surtout 388, en haut : « La propriété ou prise de possession par le travail » ; cf. encore *Did. et Cath. II*, p. 203 : « Comment un homme prit-il possession d'un espace de terre en friche ? Par son travail. Lorsque tout est à tous, il est certain que ce titre de propriété est le seul légitime ». — Diderot se rallie donc à la doctrine que représentaient surtout Locke et Barbeyrac, plutôt qu'à celle de Grotius et Pufendorf, fondant la propriété sur une convention, un partage originel. — Le droit de propriété enferme pour lui le droit d'héritage (II, 442).

2. *Supplément...*, II, 224.

3. XI, 265.

sur lui-même le triste effet de cette institution, « éteignoir, — disait Mlle de Lespinasse, — éteignoir de tout ce qui est grand et qui peut avoir de l'éclat » [1].

Diderot est donc l'adversaire du mariage. Son idéal, ce serait l'union librement formée et librement rompue. Lui dont toute la morale est dominée par l'idée de société, il ne paraît pas avoir saisi l'intime rapport qui lie l'existence même du groupe au régime matrimonial : la « conjonction des sexes », c'est pour lui chose purement privée, individuelle, laissée à la fantaisie de chacun, relevant de notre libre arbitre, et à quoi il est vain de vouloir attribuer une signification morale : c'est un domaine qui est, selon la nature, et qui devrait être, dans la réalité, situé « par delà le bien et le mal ». Mais c'est ici que se fait le plus vivement sentir la disproportion, la contradiction de la loi civile et de la loi naturelle : le législateur crée des crimes là où la nature n'en a point voulu :

J'ai mes idées, écrit Diderot, peut-être justes, à coup sûr bizarres, sur certaines actions, que je regarde moins comme des vices de l'homme que comme des conséquences de nos législations absurdes, sources de mœurs aussi absurdes qu'elles, et d'une dépravation que j'appellerais volontiers artificielle [2].

Aussi l'infidélité, l'adultère [3], ne sauraient être mis en comparaison avec de véritables crimes :

Ne dirait-on pas, — répète-t-il à Mlle Volland, — qu'il en soit de cette affaire comme du vol, de la calomnie, du meurtre et d'une infinité d'autres actions qui sont mauvaises en tout temps et partout ? Rentrez pour un moment dans l'état de nature. Pour Dieu, dites ce que c'est [4].

C'est selon cet esprit, c'est dans ce sens que Diderot résout les

1. Lettre à Guibert, du 23 octobre 1774, dans Ségur, *Mlle de Lespinasse*, ch. XIII.
2. *Sur l'inconséquence du jugement public de nos actions particulières*, V. 357.
3. *Enc.*, art. Inconstance, XV, 195 ; art. Infidélité, XV, 217.
4. 29 août 1762, XIX, 113.

cas de conscience, parfois assez scabreux, qu'il propose aux méditations de Mlle Volland.

Une femme sollicite un emploi très considérable pour son mari ; on le lui promet, mais à une condition que vous devinez de reste [1].

Que faire ? Diderot n'hésite point :

Quel rapport entre une action juste ou généreuse et la perte voluptueuse de quelques gouttes d'un fluide [2] ?

Si nous nous déprenons des idées conventionnelles qu'une législation abusive a mises en nous, nous nous apercevrons qu'il ne s'agit là que « d'une infraction de la loi civile, la moins importante et la plus bizarre de toutes..., d'une faute moins répréhensible que le mensonge le plus léger » [3], et qu'il n'y a point à délibérer de l'accomplir. — Et Diderot de s'écrier ironiquement :

L'adultère est certainement un grand péché ; mais j'aimerais mieux l'avoir commis dix fois que d'être noyé une seule [4].

Une autre femme, pour divers motifs, veut se faire faire un enfant en dehors du mariage : elle a raison de satisfaire aux prescriptions éternelles, universelles de la nature, « à une obligation que la différence des sexes imposait avant tout sacrement institué, toute législation publiée », sans pour cela recourir « à quelques formalités de convention qui ne signifient rien, et qui varient d'un peuple à l'autre ».

Forcée de me soustraire à la loi du prince qui veut qu'on ne soit féconde qu'à telles ou telles conditions, j'obéis à la loi de nature qui veut que je sois féconde dès qu'elle ne m'a pas faite stérile [5].

Diderot concevrait donc comme désirable que l'absolue liberté présidât aux rapports des sexes, que nulle entrave ne contraignît

1. 31 juillet 1762, XIX, 83.
2. *Ibid.*
3. XIX, 113.
4. Au général Betzki, 15 juin 1774, XX, 63-4.
5. 29 août 1762, XIX, 115.

le caprice de l'amour. Mais en fait le mariage existe ; et malheureusement ! car « c'est un vœu tout aussi insensé que les autres » [1], et qui « fait et doit faire presque autant de malheureux que d'époux » [2]. Diderot aime à en comparer les effets à ceux de la religion : utiles peut-être à quelques-uns, ces deux institutions sont sûrement funestes au grand nombre :

Il en est du mariage comme de l'existence de Dieu : l'un est un lien, l'autre une notion qui fait le bonheur, qui fortifie la vertu d'un seul pour cent qu'elle rend malheureux, qu'elle déprave [3].

Comment remédier à ses inconvénients ? comment travailler à le rendre moins contraire à la loi de nature ? En supprimant l'indissolubilité, en établissant le divorce. Diderot a deux fois touché à ce problème de la dissolution du mariage [4], et s'il n'est pas arrivé à y donner une réponse définitive, s'il termine par s'écrier : « Que cette question est difficile ! » [5] du moins a-t-il su en envisager avec prudence les conditions et les difficultés.

Il montre d'abord les avantages du divorce. Le divorce amène la paix domestique : n'étant plus liés que par leur volonté, les deux époux seront portés à des concessions mutuelles :

La faculté de se séparer fait qu'on se ménage réciproquement.

Qu'on ne croie pas que les séparations d'époux deviendront plus fréquentes d'être légales :

La liberté de se séparer fait qu'on se sépare rarement... Le divorce permis chez les Romains n'en a pas été plus commun.

Au point de vue politique, le divorce contribuera à assurer l'indépendance de l'État laïque eu égard aux cultes religieux.

Le divorce, consenti par les autorités civiles, ramène le mariage de l'autorité ecclésiastique vers l'autorité publique.

1. A Mlle Volland, 24 sept. 1767, XIX, 243.
2. *Id.*, 6 oct. 1765, XIX, 185.
3. *Did. et Cath. II*, p. 197. Cf. *Entretien...*, II, 518.
4. *Did. et Cath. II*, p. 196 sq. ; *Réf. de l'Homme*, II, 441.
5. *Did. et Cath. II*, p. 199.

Résultat excellent, car « n'est-il pas bien étrange que l'Église soit restée la dépositaire des trois actes les plus importants de la vie : la naissance, le mariage et la mort ? » De même, le divorce aura sur la population cet heureux effet d'augmenter le nombre des mariages : on redoutera moins de s'engager dans un état où on saura n'être plus prisonnier à jamais :

Le divorce diminuerait le nombre des célibataires, qu'on doit regarder dans un état bien policé comme des corrupteurs en titre dans une contrée où cette race fourmille.

Ici encore, il y aura tout profit moral autant que politique.

Mais quel genre de divorce introduirons-nous ? quelles en seront les modalités ? Non le divorce sans permission de se remarier, la simple séparation de corps ; rien de plus immoral selon Diderot qui fait là-dessus un jeu de mots :

Il est encore plus favorable à la dissolution (*des mœurs*) que l'indissolubilité du lien. »

Reste la question des enfants : et c'est la plus grave ! Il est impossible de laisser les enfants auprès de l'un ou l'autre des conjoints : l'expérience montre trop les inconvénients de cet arrangement.

La mort exécute ici le divorce. Si le survivant passe à de nouvelles noces, que deviennent les enfants du premier lit mêlés avec les enfants du second lit sous un beau-père ou une belle-mère ? On le sait.

Il faut que les enfants soient soustraits à leurs parents ; « il faut qu'ils appartiennent à la République ». Mais nous touchons ici au nœud de la difficulté : privés de leurs soutiens naturels, les enfants doivent être confiés à des tuteurs. Et « qui chargerez-vous, sans fâcheuse conséquence, de la tutelle des enfants ? Rien de si difficile que de trouver de bons tuteurs ».

Il est malheureusement d'expérience que les parents sont de mauvais tuteurs ; les indifférents des tuteurs pires que les parents, et les magistrats pires encore que les tuteurs et les indifférents.

Diderot conclut que c'est là « une affaire de législation très épineuse ». Et il y a encore, « le cas des souverains et celui où le divorce n'est demandé que par un des époux ». Ainsi Diderot ne se flatte-t-il pas de résoudre la question, qu'au reste il n'a même pas traitée à fond ; mais s'il nous laisse finalement dans quelque indécision, — ici encore nous observons ce mouvement qui, d'une conception purement idéale, expression d'un individualisme effréné, le conduit à la critique raisonnée, et raisonnable, des institutions existantes, inspirée d'un esprit de réformes qui part du réel pour le transformer.

Mais Diderot ne s'est pas enfermé dans l'examen de ces vastes problèmes ; il est descendu à des questions plus particulières. Nous ne pouvons songer à rapporter ici toutes celles qu'il envisage ; notons seulement sur quelques exemples la double démarche par où il s'efforce de remonter d'un cas concret jusqu'à des principes, pour de là revenir à la réalité mieux comprise.

Dans le dialogue intitulé *Mon père et moi* [1], Diderot étudie les devoirs de la richesse : le riche doit-il secourir les pauvres ; quels pauvres ; et dans quelle mesure ?

Le riche doit se considérer comme « le fermier du pauvre », à qui il ne fera ainsi qu'un juste retour : La Bruyère avait dit qu' « il y a à l'origine des grandes fortunes des choses qui font frémir » ; de même Diderot estime que « peu de fortunes sont assez innocentes dans leur principe pour en jouir avec sécurité ». D'ailleurs, à qui veut établir que la richesse a des devoirs, il suffit de faire appel à « une considération qui ne peut être négligée que par des âmes étroites ». Demandons-nous « si l'on est justifié en morale de n'avoir point fait le mal, et de n'avoir fait que le bien quand on a connu le mieux ». Ainsi, pour une âme délicate, ce qu'on appelle vulgairement « devoirs larges » est devoir au même titre que ce que l'on considère comme une supérieure obligation. Et d'ailleurs, ce serait un grand profit pour la société, si le riche

1. IV, 475 et suivantes.

préférait dépenser en bonnes œuvres des biens que trop souvent il dissipe dans un luxe ostentatoire et mensonger :

Celui qui mépriserait tout faste et placerait ses richesses en actions honnêtes, ... apprendrait (aux hommes) à la longue combien les idées de la considération sont fausses et petites.

Ainsi il travaillerait à déraciner ce préjugé, qui fait de la seule richesse le symbole de tout vrai mérite.

Mais qui secourir ?

Celui qui par quelque cause insurmontable n'a pas de quoi satisfaire ses besoins absolus ; car je ne veux pas qu'on encourage la débauche et la fainéantise.

Et dans quelle mesure ? La question est plus délicate. Elle serait vite résolue, « si toute la somme de la misère publique était connue », car « ce serait exactement la dette de toute la richesse nationale ». Ces deux termes étant connus, chaque particulier aurait à s'acquitter d'une partie de la dette nationale proportionnée à la partie qu'il détient de la richesse nationale :

Ce qu'il donnerait de moins serait un vol fait aux pauvres. Il ne commencerait à être humain, généreux, bienfaisant qu'en donnant au-delà.

Mais, comme nous ignorons notre dette, le mieux est de donner le plus que nous pouvons, et trop, plutôt que trop peu.

C'est dans le même large esprit que Diderot traite de l'usure. Au curieux article *Licence* de l'*Encyclopédie* [1], il oppose sur ce point la conduite diverse de deux hommes, dont l'un se tient de façon méticuleuse aux prescriptions légales, tandis que l'autre s'attache moins à la lettre de la loi, et prétend avant tout s'inspirer de l'esprit de justice qui la vivifie.

Le premier, qui veut « chicaner la vertu et marquer précisément les limites du juste et de l'injuste, examine, consulte, cherche des autorités ... »,

1. XV, 513.

... et voudrait trouver des raisons pour s'assurer s'il est permis par exemple de prendre 5 °/₀ d'intérêt pour de l'argent prêté à six mois ; et, quand il a cru qu'il avait là-dessus toutes les lumières nécessaires, il prête à 5 °/₀ tant que l'on veut, mais ni à moins ni sans intérêt, ni à personne qui n'ait de bonnes hypothèques à lui donner.

L'autre, « moins scrupuleux sur les petits détails, sait seulement que, si tout ne doit plus être commun entre tous les hommes, parce qu'il y a entre eux un partage fait et accepté » [1],

au moins il faut, quand on aime ses frères, tâcher de rétablir l'égalité primitive. En partant de ce principe, il prête quelquefois à plus de 5 °/₀, quelquefois sans intérêt, et souvent il donne.

Nous avons ici un cas concret où se manifeste, — de la façon sans doute la moins tragique, mais comme il peut arriver chaque jour, — ce conflit de la conscience individuelle et de la loi, qu'avec Diderot nous avons étudié. Le premier prêteur est le juste selon la loi ; le second se conforme à l'idée que sa raison lui fournit de la justice ; même s'il lui faut pour cela tourner la loi, il s'accorde une *licence* morale. Diderot l'en loue, comme ayant agi en sage ; mais il considère que cette conduite, pour estimable qu'elle soit, demande quelques précautions. S'il est bon que l'homme éclairé agisse autrement que le vulgaire, il lui faut tâcher de se conformer extérieurement à la conduite commune :

Il faut éviter l'éclat, il faut éviter les yeux des faibles, il faut faire au dehors à peu près ce qu'ils font, mais, pour leur propre bonheur, penser et se conduire autrement qu'eux.

Enfin le goût de « moraliser » qui était en lui, Diderot l'a porté dans l'ordinaire de la vie : il aime à retourner dans son esprit les petits problèmes que pose l'existence quotidienne, les cas de conscience dont il a entendu parler autour de lui ; il les soumet à ses amis, interroge ses correspondants, discute avec eux sur la conduite à tenir en telle ou telle conjoncture. C'est, comme on

1. Apparition de la théorie contractuelle, comme il y en a quelques-unes chez Diderot, mais seulement, je pense, dans les art. de l'*Encyclopédie*.

peut s'y attendre, la casuistique amoureuse qui retient surtout son attention ; mais il ne néglige pas les « cas » d'un autre ordre.

Un avocat [1] reçoit la visite d'un malfaiteur « décrété » qui lui demande s'il peut en sûreté se constituer prisonnier : oui, répond l'avocat ; et il lui promet de le tirer de là. Or le prisonnier risque d'être pendu : l'avocat le savait bien et avait tout fait de propos délibéré. Fut-il bon ? Fut-il méchant ? Il fut méchant, pensent les demoiselles Volland. Mais Diderot incline plutôt vers l'avis opposé. On ne peut, croit-il, poser comme un principe universel qu'il ne faille jamais tromper la confiance que quelqu'un a mise en nous ; et il justifie la conduite de l'avocat parce que « le comble de la perfection est de préférer l'intérêt public à tout autre, et le comble du désordre de préférer l'intérêt étranger, quel qu'il soit, au personnel, à l'intérêt public » [2]. C'est là la mise en œuvre dans la pratique d'un principe dont nous avons marqué l'importance : les sentiments naturels qui nous portent à faire le bien de nos semblables doivent être réglés par la notion de justice, de façon qu'ils s'exercent seulement dans la mesure où ils sont conformes à l'idée supérieure de l'intérêt général. L'avocat aurait été sans doute plus enclin naturellement à sauver la vie ou la liberté de son client ; mais la justice l'a conduit à mettre l'intérêt du groupe au-dessus du bonheur d'un particulier. Il a bien agi, au même titre que le « magistrat sensible », dont parle ailleurs le philosophe, qui « laisse étouffer par le cri de la justice la voix intérieure de la commisération qui le sollicite » [3].

Nous ne prolongerons pas davantage cette revue des opinions particulières émises par Diderot, et des applications qu'il fait de son jugement moral à l'expérience de chaque jour. Ce qui précède nous autorise à redire que le « philosophe » ne s'est point contenté

1. A Mlle Volland, 12 et 25 oct. 1761, XIX, 68-9, 75-6.
2. Si le texte est bien exact, on voit à quel point sont identifiés l'intérêt personnel et le public.
3. *Claude et Néron*, III, 182.

de ces vues théoriques, de ces « enchaînures » d'idées abstraites, qui, trop souvent encore, passent pour l'essentiel, — sinon le tout, — de la pensée du XVIII^e siècle. Diderot a le sentiment vif de la réalité ; c'est sur les « faits divers » les plus humbles, les plus quotidiens, qu'il prend plaisir à exercer sa réflexion de moraliste, à éprouver les principes généraux qu'il a tirés de la nature de l'homme.

CHAPITRE VIII

QUELQUES INDICATIONS SUR LES SOURCES DE DIDEROT ET LES INFLUENCES SUBIES PAR LUI. — LA PERSONNE DE DIDEROT DANS SA MORALE.

La recherche des sources où puisa Diderot, et des influences qui agirent sur sa pensée, offre de réelles difficultés. D'abord il ne semble pas qu'aucun travail ait été consacré à cet objet, en dehors du livre de M. Cru, qui s'occupe seulement des sources anglaises, et qui d'ailleurs, sur le point le plus intéressant pour nous, les idées morales, ne fournit que de trop rares indications. D'autre part, nous n'avons pas l'heureuse chance de posséder la collection des ouvrages que lisait Diderot. Inconvénient sérieux, car les annotations nombreuses, d'une belle et ferme écriture, dont il couvrait les marges de ses livres, eussent permis de saisir directement la réaction de son esprit au contact d'une pensée étrangère. Nous ne disposons même pas d'un catalogue de sa Bibliothèque, et il nous est impossible de nous figurer quelle en était la composition. Tandis que les livres de Voltaire, transportés à Pétersbourg, y sont rangés encore dans l'ordre même qu'avait assigné le patriarche,

la bibliothèque de Diderot, qui est également dans la bibliothèque impériale, s'y trouve malheureusement répartie entre diverses sections, et mélangée avec d'autres fonds, si bien qu'il est impossible d'y poursuivre des recherches méthodiques. C'est seulement par hasard qu'on obtient un ouvrage provenant de Diderot, et ces ouvrages mêmes

étaient moins intéressants chacun en particulier que par leur réunion [1].

Ainsi privé des moyens d'information les plus simples à la fois et les plus sûrs, on ne saurait être trop réservé quand il s'agit d'affirmer une influence. Conclure sans autres preuves d'une analogie ou d'une communauté d'idées à une influence réelle et directe, serait s'exposer à s'égarer bien souvent. C'est dans cet esprit de prudence qu'a été conduite la modeste et trop rapide enquête dont voici les résultats.

Les preuves patentes, irrécusables, c'est surtout dans les articles de l'*Encyclopédie* qu'on les peut trouver : il y a là des emprunts que leur littéralité même rend évidents. Grimm parle à ce sujet de « brigandage perpétuel », et M. Ducros remarque avec raison que « les guillemets sont aussi rares dans l'ouvrage de Diderot que les emprunts y sont abondants » [2]. Ce brigandage était d'ailleurs inévitable ; comment un si petit nombre de collaborateurs aurait-il pu accomplir cette tâche écrasante, sans emprunter de toutes mains ? Ainsi Jaucourt puisa sans vergogne dans du Bos la plupart de ses articles d'esthétique [3], et Diderot lui-même doit à l'excellent auteur des *Synonymes français*, l'abbé Girard, bien des fines distinctions grammaticales [4]. Mais ces emprunts littéraux sont peut-être, sont assurément les moins significatifs ; ils prouvent que l'encyclopédiste n'a pas repensé ce qu'il transcrit ; et pour que cet esprit, si personnel, si « original », n'ait point donné une forme sienne aux idées qu'il exprime, il faut que ces idées mêmes lui soient restées vraiment étrangères : c'est le compilateur et non le philosophe qui tient la plume. Cependant de telles indications ont leur utilité : elles peuvent

1. Fernand Caussy, *Les Reliques de Diderot et de Voltaire à Saint-Pétersbourg*, Supplément du *Figaro*, 20 déc. 1913.
2. Ducros, *Encyclopédistes*, p. 121.
3. Cf. A. Lombart, *L'abbé du Bos*, p. 532-4.
4. Cf. notamment Diderot, *Œuvres*, XIII, 185, 243, 269, 310-11, 384, 387, 391, 403-4, 413, 421, 487 ; XIV, 62, 71, 73, 85, 142, etc.

nous conduire sur la trace d'une influence plus profonde, ou au contraire nous mettre en défiance contre certaines pages où nous pourrions nous croire en présence de Diderot lui-même, alors qu'il n'est que le prête-nom d'un autre.

C'est ainsi que les deux articles « Société » et « Plaisir », fort importants pour nous par le sujet qu'ils traitent, n'ont guère de Diderot que la signature.

La plus grande partie de l'article « Société » — de la page 133 à la page 141 — est la reproduction de passages du *Traité de la Société civile* par le P. Buffier [1]. Et la collaboration involontaire que le P. Jésuite fournit à Diderot n'est pas restreinte à ce seul article, ainsi que l'auteur des *Trois siècles de notre littérature* l'observait déjà [2] malicieusement. Diderot d'ailleurs rend justice à Buffier, — non sans quelque ironie peut-être, — lorsqu'il dit :

> Il y a du neuf et de l'original dans tous les écrits de ce père, qui a embrassé une espèce d'Encyclopédie que comprend l'ouvrage in-folio intitulé *Cours de Sciences*. L'agrément du style rend amusant ce livre, quoiqu'il contienne véritablement l'exercice des sciences les plus épineuses. Il a trouvé le moyen de changer leurs épines en fleurs, et ce qu'elles ont de fatigant en ce qui peut divertir l'imagination. On ne peut rien ajouter à la précision et à l'enchaînement des raisonnements, des objections dont il remplit chacun des objets qu'il traite. La manière facile et égayée dont il expose les choses répand beaucoup de clarté sur les matières les plus abstraites [3].

1. XVII, 133 : « Toute l'économie... » = Buffier, I, 3, dans *Cours de Sciences*, 1738, col. 1071.
XVII, 134 : « Un prince d'Allemagne... » = *id.*, IV, 3, col. 1183.
Ibid. : « L'égalité de nature... » = *id.*, IV, 1, col. 1179, puis 1181-2.
XVII, 136-7 : « « Si le bien public... » = *id.*, IV, 9, col. 1198-9.
XVII, 137-8 : « Nous devons travailler... » = *id.*, IV, 19, col. 1217-1218.
XVII, 139-141 bas : « Mais pour mettre cette vérité... » = *id.*, I, 8, col. 1082-1084.

2. 1772, I, 190 : Buffier « plus connu par sa *Mémoire artificielle*, sa *Géographie* et sa *Grammaire*, que par ses ouvrages de morale et de philosophie, plus propres encore à établir sa réputation. Il est facile d'en juger par plusieurs articles de l'*Encyclopédie*, copiés mot à mot dans son *Cours de Sciences*, auxquels la prudence des compilateurs n'a pas jugé à propos de mettre son nom. *Sic vos non vobis*, etc... »

3. *Enc.*, art. Logique, XV, 531.

Diderot doit à Buffier les articles *Vérité* [1], *Vraisemblance* [2], *Amitié* [3], et enfin l'article *Raisonnement* [4]. C'est également Buffier qui fournit les appréciations sur Locke, Malebranche, Le Clerc et Crouzas, qu'on trouve au mot *Logique* [5].

Toutefois, — et bien que le P. Buffier ait eu en son temps une certaine réputation [6], bien que sa théorie de la connaissance, où il s'efforce de concilier Descartes et Locke, en accordant plus à ce dernier, et sa morale, conçue comme indépendante de la révélation, toute fondée sur l'idée de société, soient dignes d'intérêt et d'étude, il ne semble pas qu'on doive chercher là une influence profonde : Diderot n'a point été puiser pour son usage personnel dans ce gros in-folio qui se présentait comme la *Somme* des gens du monde.

L'article *Plaisir* est presque entièrement tiré — quoique Diderot n'ait garde de nous en avertir, — de la *Théorie des sentiments agréables* [7]. Diderot commence par donner le plan de son

1. Tiré du *Traité des premières vérités* et des notes A et B à la suite.
2. *Id.*, I, 21, §§ 156-161 ; 163-5 ; I, 22, §§ 166-173,; I, 24, § 185-194.
3. Cf. d'Alembert, préface du 3e volume de l'*Encyclopédie*.
4. = *Principes du raisonnement*, I, 3.
5. Cf., à la suite du *Traité des premières vérités* : Rem. sur la métaphysique de Malebranche, art. I *(Cours de Sc.*, col. 731) — observ. sur la métaphys. du P. Malebranche, art. I et II (col. 735-6) ; — observ. sur la métaph. de M. Le Clerc (col. 737) ; — remarques sur la logique de M. Crousan (col. 737-8).
6. Voltaire (Moland, XIV, 48) voit en lui « le seul jésuite qui ait mis une philosophie raisonnable dans ses ouvrages. » On peut voir sur lui : Bouillier, Introd. à sa réédition (partielle) des *Œuvres philosophiques* du P. B. (1843, in-12) ; — Reid, *Œuvres*, trad. Jouffroy, V, 178 ; — Bouillier, *Philosophie cartésienne*, I, ch. 27 (in-8°) ; — Compayré, *Doctrines de l'éducation*, II, 147. — Cf. les *Mém. de Trévoux*, août 1737, p. 1504, où se trouve son art. nécrologique.
7. Art. Plaisir, XVI, 295 sq., § 1, Introd., où Diderot donne son plan, reproduit la table des chap. de Levesque) que je cite d'après l'éd. de 1748 ; la 1re éd. parut en 1736).
§ 2 = Titre du ch. 3, puis Levesque, p. 15 sq. — puis ch. IV, p. 32 sq., d'abord résumé, puis reproduit.
§ 3 = Levesque, p. 24.
§ 4 = p. 46.
§ 5 = ch. XII, p. 140, 141-2.

article, utilisant à cette fin la table des chapitres de Levesque de Pouilly : le reste n'est guère qu'un centon de passages de cet auteur. Au même, Diderot emprunte encore ses idées et ses expressions pour discuter le manichéisme et combattre Bayle à ce sujet [1].

De même on peut relever chez Diderot certaines preuves qu'il a lu l'ouvrage de Toussaint sur les *Mœurs* (1748) et qu'il en a retenu quelque chose [2]. Il lui doit la distinction de la continence et de la chasteté [3] ; il lui emprunte la première moitié de l'article *Patience* [4], exposant les diverses occasions que nous avons d'exercer cette vertu ; et enfin l'article *Médisance* [5], où il a seulement supprimé du texte de Toussaint les exemples concrets, à la façon de La Bruyère, pour ne conserver que le « discours » moral.

Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que Diderot ait connu le livre de Toussaint, puisqu'il était lié avec Toussaint lui-même. Ils traduisirent de concert le *Dictionnaire de médecine* de Robert James ; ils avaient même éditeur et même imprimeur [6] ; et Diderot fut accusé d'avoir rédigé l'ouvrage des *Mœurs* — paru sous le pseudonyme pourtant bien clair de Panage, — au point qu'il dut écrire de Vincennes au lieutenant de police Berryer :

> Je n'ai aucune part directe ni indirecte à l'ouvrage intitulé *les Mœurs*, et je n'ai connu ce livre qu'avec le public [7].

§ 6 = ch. XIII, p. 144 ; puis 159-60.
§ 7 = ch. XIV, 161, 163, 165, 167.
§ 8 = p. 145-50 ; puis p. 54.
§ 9 = p. 119-120.

1. Diderot, art. Manichéisme, XVI, 82 bas-86 bas = Levesque, p. 122-138 (textuel).

2. Sur cet ouvrage dont le succès fut grand au milieu du XVIII[e] siècle, cf. Brunetière, *Littér. classique*, III, 326 ; Pellisson, *Révol. française*, 1898 ; Barruel, *Mém. pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hambourg, 1798, tome I, p. 330 sq.

3. *Enc.*, art. Chasteté, XIV, 112 ; cf. Toussaint, 1[re] éd. p. 302. Même distinction reproduite par Diderot, II, 86 note.

4. II[e] partie, ch. II, art. 1, p. 180-1 = XVI, 221.

5. XVI, 108. Toussaint, p. 145-6.

6. Cf. Bonnefon, *Revue d'hist. littér.*, 1899, p. 210 : Durand libraire ; de l'Épine imprimeur.

7. 13 août 1749 (*Revue d'hist. littér.*, 1899, p. 215).

Enfin Toussaint collabora à l'*Encyclopédie*, par des articles signés de la lettre H. [1] On conçoit ainsi fort bien que Diderot ait parcouru ce livre qui eut un grand succès vers le milieu du siècle, et que la lecture en ait laissé des traces dans son esprit. Aussi bien peut-être ne faisait-il que reprendre à Toussaint ce qu'il lui avait libéralement prêté, au cours de ces conversations où il ouvrait la porte à toutes les idées logées en son cerveau : ainsi s'expliqueraient un certain nombre de rapprochements de détail, dont il est difficile de rien conclure autrement : idée qu'il faut récompenser la vertu comme on punit le crime [2], idée que les lois positives sur le mariage ajoutent, sans absolue nécessité, leurs prescriptions à celles de la loi naturelle [3], idée que les cruautés des Espagnols en Amérique ne peuvent s'expliquer que par la méconnaissance de ce que le sauvage aussi est un homme [4] ; idée enfin (déjà exprimée auparavant par Diderot dans les *Pensées philosophiques)* que « non seulement les passions ne sont point mauvaises en elles-mêmes, mais elles sont bonnes, utiles et nécessaires » [5] ; que « l'instinct seul fuit le mal et cherche le bien, mais il faut qu'on lui montre l'un et l'autre ; il ne s'y connaît pas par lui-même, et c'est l'ouvrage de la raison de faire pour lui ce discernement » [6].

Mais, on le voit, ce ne sont que des idées jetées çà et là ; elles ne prendraient leur pleine valeur que si elles étaient liées entre elles et rattachées à un principe ; et cet effort de concentration, Toussaint ne le fournit point. Si donc Diderot, pressé par le temps, a pu lui emprunter quelques expressions, c'est qu'il y retrouvait sa propre pensée, et, dans cet échange, sans doute Toussaint est-il finalement le vrai débiteur.

Nous n'avons donc relevé jusqu'ici que des emprunts de détail, peu significatifs. Dans ces auteurs à qui Diderot prend quelques

1. Et plus tard au *Journal étranger*.
2. Toussaint, *les Mœurs*, 1re éd., p. 404-5.
3. *Id.*, p. 306-7.
4. *Id.*, p. 436-7 ; mais Toussaint ne remonte pas au principe.
5. P. 74.
6. P. 75.

lignes ou quelques pages, il n'y a rien, rien vraiment qui ait pu enrichir, nourrir sa pensée ; rien surtout qui fût de nature à lui fournir une orientation, une direction.

Nous arrivons maintenant à des lectures qui firent plus d'impression sur Diderot, à des écrivains qui, ancêtres directs des philosophes, durent exercer sur sa pensée une influence plus profonde, sinon encore décisive : ce sont Montaigne, Malebranche, Bayle, Fontenelle, Montesquieu ; tâchons de démêler, dans la mesure où la chose est possible, si Diderot leur doit et ce qu'il leur doit.

Diderot a lu et relu Montaigne avec délices ; et il le lut d'assez bonne heure, car il le cite plusieurs fois dès l'*Essai sur le mérite* [1]. Il ne tarit pas d'éloges sur le style de l'auteur des *Essais*, son originalité savoureuse et sa riche diversité :

> Il est énergique, il est philosophe, il est grand peintre et grand coloriste. Il déploie en cent endroits tout ce que l'éloquence a de force, il est tout ce qu'il lui plait d'être [2].

On ne saurait admirer trop « un aussi grand penseur, un aussi grand écrivain ; un auteur original qui a passé pour le bréviaire des honnêtes gens, qui n'est pas encore tombé de leurs mains, et qui pourrait bien y rester à jamais » [3]. Diderot vante encore les *Essais* à l'article « Pyrrhonisme » [4], et prononce que cet ouvrage est « la pierre de touche d'un bon esprit » ; il le cite dans l'*Essai sur Claude et Néron*, et de façon inexacte, ce qui montre qu'il écrit de mémoire [5].

Mais de ce Montaigne, chéri avec passion des hommes du XVIII^e^ siècle et que M^me^ du Deffand appelait leur « père à tous », qu'est-ce que Diderot a pu retirer qui contribuât à fixer ses idées morales ? On le distingue assez malaisément. Sans doute Diderot

1. Diderot, *Œuvres*, I, 19, 37.
2. III, 235.
3. III, 235.
4. XVI, 48.
5. III, 235 ; Montaigne, *Essais*, III, ch. XV.

le déclare « bon juge en philosophie morale » [1], et le loue de ce que « la science des mœurs est pour (lui) la science par excellence » [2] ; il semble même avoir aperçu avant Sainte-Beuve ce que renferme de dogmatisme — et aussi de hardiesse — cette pensée mobile, inconsistante au premier regard :

> C'est le grand art de Montaigne, qui ne veut jamais prouver, et qui va toujours prouvant, et me ballottant du blanc au noir et du noir au blanc [3].

Qu'est-ce que Diderot a tiré de là ? Que s'est-il approprié ?

On trouve quelques vestiges dans l'*Encyclopédie* : les articles « Caraïbes » [4], « Cyniques » [5], « Imposture » [6], « Ligature » [7] doivent tous quelque chose aux *Essais*. — Devant un tableau du Salon de 1767, Diderot fait réflexion qu'on devrait bien éveiller les enfants en musique, comme on sait que Montaigne (qu'à ce propos il ne nomme pas) avait coutume d'être éveillé [8]. Peut-être est-ce dans le chapitre (II, 32) où Montaigne présente la *défense de Sénèque et de Plutarque*, que Diderot, comme le veut M. Cru [9], prit l'idée première de son « Essai sur les règnes de Claude et Néron » ; mais rien n'est moins sûr : Diderot la doit plutôt à la *Vie de Sénèque*, publiée en 1776 par l'abbé de Ponçol, et que deux fois il cite [10]. Peut-être aussi le naturalisme de Montaigne, l'éloge qu'il fait de la vie libre et instinctive des Cannibales, ont-ils eu quelque part à la formation chez Diderot de cet idéal anarchique que nous avons décrit : simple conjecture, ici encore.

1. III, 234.
2. II, 290.
3. II, 272. Cf. *Enc.* art. Nonchalance, XVI, 149 : « Il s'échappe des ouvrages de Montaigne une nonchalance que le lecteur gagne sans s'en apercevoir et qui le tranquillise sur beaucoup de choses importantes ou terribles au premier coup d'œil. »
4. XIV, 28 ; cf. *Essais*, I, 30.
5. XIV, 263 ; cf. *Essais*, *ibid.*
6. XV, 159 ; cf. *Essais*, I, 36.
7. XV, 516-8 ; cf. *Essais*, I, 20.
8. XI, 204.
9. *Diderot as a disciple of English thought*, p. 171 n.
10. III, 62, 114.

Pour l'influence de Montaigne qui, sans conteste, s'exerça de façon diffuse, on aboutit donc, dès qu'on en veut préciser la notion, à un grand Peut-être : aussi bien ne semble-t-il pas qu'il ait fourni grand'chose à Diderot, ni pour la méthode, ni pour les résultats où aboutit en morale l'effort de sa réflexion.

Sur Malebranche, Diderot a écrit tout un article dans l'*Encyclopédie* [1] ; mais ces pages ne font que condenser la substance de l'éloge que Fontenelle lui a consacré [2]. Diderot se contente d'ajouter quelques réflexions de son cru, qui ne sont pas sans intérêt. Au sujet des disputes de Malebranche avec Arnauld [3] :

Il n'arriva à Arnauld que ce qui arrivera à tout philosophe qui se mettra imprudemment aux prises avec un théologien. Celui-ci rapportant tout à la révélation, et celui-là tout à la raison, il y a cent à parier que l'un finira par être très peu orthodoxe, l'autre assez mince raisonneur, et que la religion aura reçu quelque blessure profonde [4].

Diderot introduit encore un jugement d'ensemble sur le philosophe de l'Oratoire ; jugement qui revêt la forme d'un parallèle avec Locke ; celui-ci aboutit à des résultats plus certains, mais Malebranche est un esprit bien supérieur : il a le génie, dont jamais Locke ne posséda une parcelle ; c'est à peu près dans les mêmes termes que nous verrons plus tard Diderot opposer à Locke Shaftesbury :

Ce fut un rêveur des plus profonds et des plus sublimes. Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de Malebranche; mais une ligne de celui-ci montre plus de subtilité, d'imagination, de finesse et de génie peut-être que tout le gros livre de Locke [5].

1. XVI, 49 sq.
2. Fontenelle, *Œuvres*, 1757, tome V [1758], p. 427 sq. Diderot écrit : « *Six* enfants » (p. 49) au lieu de « *dix* ».
3. Cf. art. Pyrrhonisme, XVI, 487-8 : « Le théosophe Malebranche parut alors sur la scène. Entre un grand nombre d'opinions qui lui étaient particulières, il avait avancé que toute volupté était bonne. Arnauld crut voir dans cette maxime le renversement de la morale, et l'attaqua. »
4. XVI, 51.
5. XVI, 53.

Mais voici qui nous touche de plus près : c'est l'appréciation (déjà notée) que donne Diderot sur la morale de Malebranche. Il vient de marquer que Malebranche « tire nos devoirs de principes qui lui étaient particuliers » ; il poursuit :

Ce pas me paraît bien hardi, pour ne rien dire de plus. Je ne conçois pas comment on ose faire dépendre la conduite des hommes de la vérité d'un système métaphysique [1].

On voit ce que Diderot refuse d'emblée à Malebranche : c'est son principe même d'une morale métaphysique ; aussi sont-ils tout fragmentaires, les vestiges laissés chez lui par la lecture de celui qu'il appelle un « théosophe » [2]. Ici encore, on rencontre dans l'*Encyclopédie* des emprunts littéraux. Ce que Diderot, à l'article « Philosophie » [3], dit contre l'autorité, — montrant les motifs qui poussent les hommes à s'en contenter plutôt que de se confier à leur raison, — n'est que la reproduction du livre II, 2e partie, chapitre III, § 2, de la *Recherche de la Vérité* :

Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que faire usage de son esprit.

Les articles « Préoccupation », « Sensation », « Raisonnement » doivent aussi au grand ouvrage de Malebranche [4]. — Mais, si nous nous bornons à la morale, il ne semble pas que Diderot ait rien tiré de Malebranche : tout au plus est-il permis peut-être de soupçonner dans le vocabulaire du « philosophe « une réminiscence, une trace probablement inconsciente de la lecture de l'Oratorien, lorsqu'on le voit définir la morale par la notion de l' « ordre » et faire consister la vertu dans le « goût de l'ordre », lequel

1. XVI, 51.
2. XVI, 487.
3. XVI, 288-90.
4. Art. Préoccupation, XVI, 398 = *Recherche* (éd. 1762, in-12), II, 2, ch. VI, p. 332-3 ; puis p. 323-4 ; — ch. VII, p. 335-6 ; 338-9.
Art. Sensation (à la fin), XVII, 126 sq.,; cf. *Recherche*, éd. citée, I, ch. XII, § 4, p. 128 sqq.
Art. Raisonnement, XVII, 7, renvoie à *Recherche*, I, ch. I, pour la distinction de la perception, du jugement et du raisonnement.

serait originel et primitif, antérieur à toute réflexion [1]. A part cela, — et encore reste-t-il problématique si c'est bien un souvenir de Malebranche [2], — on peut s'assurer que Diderot a lu Malebranche comme on lit un « poète » (ainsi faisait Montesquieu) bien plutôt que comme un philosophe [3] et surtout un moraliste :

Qu'avons-nous hérité... de Malebranche ? des visions [4].

Diderot évidemment a connu Pierre Bayle. Il a lu les *Pensées sur la Comète*, car, dans le fragment *sur les Femmes* [5], il cite une anecdote tirée de cet ouvrage. Il rappelle la démonstration que « la religion païenne est un principe d'anarchie » [6]. Et, dans le *plan d'une Université*, il constate que « sa majesté impériale n'est pas de l'avis de Bayle qui prétend qu'une société d'athées peut être aussi ordonnée qu'une société de déistes, mieux qu'une société de superstitieux » [7], et il s'en étonne, — quoique pour son compte il ait jadis feint de réfuter cette opinion [8]. Il lut aussi la *Continuation des Pensées diverses*, qu'il cite à l'article « Immatérialisme » [9] et à l'article des « Natures plastiques » [10].

1. *Fils naturel*, a. IV, sc. 3 (VII, 67) ; *Dorval et moi*, VII, 127-8 ; *Ép. dédicatoire du Père de famille*, VII, 181 ; — A Voltaire, 11 juin 1749, XIX, 422. — A M^lle Volland, 1^er déc. 1760, XIX, 41 ; 25 oct. 1761, XIX, 76 ; 4 oct. 1767, XIX, 260. Cf. encore XVI, 136.

2. L'expression pourrait aussi bien venir de Shaftesbury ; cf. *Enc.*, art. Intérêt, XV, 231 : « Mylord Shaftesbury a été accusé de ne compter dans l'homme l'amour-propre pour rien, parce qu'il donne continuellement l'*amour de l'ordre*, l'amour du beau moral, la bienveillance pour nos principaux mobiles... »

3. A M^lle Volland, 1^er nov. 1759, XVIII, 428 : « Vous verriez que l'islamite qui est assis immobile au fond d'une caverne obscure, les coudes appuyés sur ses genoux, la tête penchée sur ses mains, les yeux attachés au bout de son nez, passant des journées entières dans l'attente de la vision béatifique, est un aussi grand philosophe que l'Européen dédaigneux qui le regarde en pitié, et qui se promène tout fier d'avoir découvert que nous ne voyons rien qu'en Dieu ».

4. *Diderot et Catherine II*, p. 295.

5. II, 256-7.

6. *Enc.*, art. Polythéisme, XVI, 367.

7. III, 490.

8. A l'art. Polythéisme, XVI, 380-1.

9. XV, 172-3.

10. XVI, 308.

Mais ici encore c'est à l'*Encyclopédie* que vont les principaux apports ; et ils proviennent naturellement du *Dictionnaire*. Sur cet ouvrage Diderot nous a donné son avis à l'article « Encyclopédie » :

> Le temps qui a émoussé notre goût sur les questions de critique et de controverse a rendu insipide une partie du *Dictionnaire* de Bayle. Il n'y a point d'auteur qui ait tant perdu dans quelques endroits et qui ait plus gagné dans d'autres [1].

Jugement peu enthousiaste, que Diderot complète plus loin, en un endroit où il se loue du succès de l'*Encyclopédie* :

> Il y a des personnes qui ont lu l'Encyclopédie d'un bout à l'autre, et, si l'on en excepte le Dictionnaire de Bayle, qui perd tous les jours un peu de cette prérogative, il n'y a guère que le nôtre qui en ait joui... [2]

Diderot considère donc que le livre de Bayle est un ouvrage périmé, dépassé et qui ne peut plus nourrir un esprit de son temps. Cela n'empêche qu'il y puise fréquemment.

Et d'abord, comme on l'a remarqué [3], il imite Bayle dans sa pratique des renvois insidieux, et il en fait la théorie [4] : Les renvois, dit-il, « opposeront les notions ; ils feront contraster les principes ; ils attaqueront, ébranleront, renverseront secrètement quelques opinions ridicules qu'on n'oserait insulter ouvertement ». — Mais d'autres emprunts sont plus matériels. L'article Spinoza de Bayle fait la plus grande partie de celui de Diderot [5], Diderot y renvoie encore au mot « Identité » [6]. Au mot « Immatérialisme », il utilise l'article « Simonide » du *Dictionnaire critique* [7]. Il reproduit, — pour la réfuter avec une faiblesse sans doute voulue, — la critique que fait Bayle du sentiment interne de la

1. XIV, 425.
2. XIV, 498.
3. Brunetière, *Hist. de la litt. classique*, III, 74-5.
4. Art. Encyclopédie, XIV, 462.
5. Cf. *infra*, p. 335.
6. XV, 152. Cf. Bayle, *Spinoza*, rem. L.
7. XV, 181-2. Cf. *Simonide*, rem. E (V, 142).

liberté [1], et aussi les « raisonnements contre le Manichéisme » que le même auteur destinait aux « personnes de petite foi » [2]. Il prend à l'article de Bayle sur « Épicure » sa réfutation de la Providence [3].

A l'article « Pyrrhonisme » [4], Diderot nous donne son jugement dernier et total sur Bayle : « le principal service qu'il a rendu, ce fut d'apprendre à ignorer ce que l'on croit savoir », « redoutable, quand il prouve ; plus redoutable encore, quand il objecte ». Il semble que Diderot ramène tout le rôle historique de Bayle à avoir été un critique qui enseignât le doute ; mais, s'il a ébranlé les dogmatismes, et pour toujours, il n'a pas détruit et surtout pas remplacé. On s'explique ainsi l'opinion quelque peu dédaigneuse de Diderot sur le *Dictionnaire*, par où nous sommes conduits à estimer assez faible l'influence que Bayle a pu exercer sur les idées, et surtout les idées morales de Diderot. Bayle fut surtout utile pour montrer l'indépendance de la croyance religieuse et de la pratique, l'inutilité de la religion au point de vue social ; mais cette séparation était, nous l'avons vu, vers 1740, communément admise par les esprits et réalisée dans la conduite des hommes. Diderot n'eut donc pas besoin que Bayle lui apprît cela. Et, quant à la partie originale et constructive de l'œuvre de Bayle, quant à cette « morale rationnelle » qu'on a pu dégager de ses écrits, loin d'en subir l'action, Diderot, pas plus que ses contemporains, ne semble l'y avoir aperçue. Ici encore sa dette est mince.

Le « sage Fontenelle » [5] eut-il une influence plus directe ? Diderot connut personnellement Fontenelle vieillard ; il se recom-

1. Art. Liberté, XV, 499.
2. Art. Manichéisme, XV, 65-8 = Bayle, *Dictionnaire*, V, 737 sq. *Eclaircissements sur le Manichéisme*. Diderot arrange un peu. Ex. p. 67 : « Dans leur douleur ils devaient se trouver malheureux d'être immortels », dit-il, parlant des deux principes du Bien et du Mal, et utilisant spirituellement un souvenir de *Télémaque*.
3. Art. Providence, XVI, 444-6 = *Dictionnaire*, art. Épicure, rem. S (II, 746 sq.)
4. XVI, 486 sq.
5. III, 320.

mande de lui dans la requête que, captif à Vincennes, il écrivit au lieutenant de police Berryer en 1749 [1]. Il lui a largement emprunté. Nous avons vu que l'article « Malebranchisme » était presque tout entier de Fontenelle ; il en est de même pour l'article « Leibnizianisme » [2]. Diderot a lu et relu les *Eloges* ; car non seulement il y a aussi puisé pour deux importants articles de l'*Encyclopédie*, mais des lambeaux lui en reviennent à la mémoire, soit au cours de son *Voyage en Hollande*, soit quand il écrit la *Réfutation d'Helvétius* [3].

A l'*Histoire de l'Académie*, il emprunte tout le paragraphe X de son premier mémoire sur les *Principes généraux d'acoustique*, où il utilise les résultats de l'expérience de Sauveur connue sous le nom d' « expérience des cavaliers de papier ».

L'*Histoire des Oracles* lui fut utile, elle aussi. De là vient tout un passage de l'article *Philosophie antédiluvienne* [4], où Diderot

1. *Revue d'hist. litt.*, 1899, p. 213.

2. Diderot, art. Leibnizianisme, XV, 437 sq. Toute la biographie est prise de Fontenelle, *Eloge de Leibniz*, dans *Œuvres*, 1757 sq., tome V (1758), p. 492 sq. Diderot ajoute seulement :

a) cette réflexion : (XV, 437) : « Lorsqu'on revient sur soi, et qu'on compare les petits talents qu'on a reçus avec ceux d'un Leibniz, on est tenté de jeter loin les livres, et d'aller mourir tranquille au fond de quelque recoin ignoré » ;

b) une digression (XV, 440) sur l'*Encyclopédie* qui pour lui « n'a été qu'une source de persécutions, d'insultes et de chagrins, qui se renouvellent de jour en jour, qui ont commencé il y a plus de quinze ans et qui ne finiront peut-être qu'avec notre vie » ;

c) une remarque sur le fait qu'Aristote revient en faveur, à propos du « temps où les Cartésiens foulaient aux pieds ce philosophe, qui devait être un jour vengé par les Newtoniens » (XV, 441).

Diderot *élague* (XV, 445) la discussion, jugée sans doute trop technique, sur la priorité de Leibniz ou de Newton dans l'invention du calcul différentiel, et (XV, 447) un exposé de calcul infinitésimal.

Quant au résumé dogmatique, il est pris de Brücker.

3. *Voyage en Hollande*, XVIII, 434 : l'anecdote sur la barque et le spinozisme rappelle de très près l'*Eloge de Boerhave*, VI, 606 (éd. citée). De même l'anecdote « il fut déterminé..., etc. » Cf. *ibid.*, VI, 602.

Réfutation d'Helvétius, II, 352 : « Lisez Bernouilli, et il vous dira que l'art des probabilités présente des questions qui ne sont ni plus ni moins difficiles que la quadrature du cercle. » — Cf. *Eloge de Bernouilli*, V, 115 : « Cependant M. Bernouilli... assurait que ce problème était beaucoup plus difficile que celui de la quadrature du cercle ».

4. XIII, 298 = *Hist. des Oracles*, éd. Maigron, p. 58-60.

montre l'absurdité d'admettre des démons pour combler l'espace intermédiaire entre Dieu et les hommes. De là aussi Diderot a extrait la critique de la fable du grand Pan [1].

La *Digression sur les Anciens et les Modernes* est mise à profit pour l'article « Philosophie » où Diderot la cite textuellement trois fois [2]. D'autre part, Diderot fait sien le jugement que Fontenelle y porte de Descartes, plus grand et plus utile par la méthode qu'il introduisit, que par la doctrine qu'il a édifiée [3].

Mais, de tout cela, il ne restait rien qui nous permette de croire à l'influence de Fontenelle sur les idées morales de Diderot : on ne saurait décider s'il a lu et goûté le petit traité du *Bonheur*, où Fontenelle a exprimé en termes délicieux son idéal d'une vie heureuse, dont le bonheur serait une conquête du vouloir, conquête sans violence, toute de diplomatie ; — on voit seulement, par l'article Patience, que Diderot connut le *Discours sur la patience*, beaucoup moins important pour la pensée de Fontenelle [4].

C'est qu'au point de vue qui nous occupe, leurs deux natures

1. XVI, 192-3 = *id.*, p. 12-13 ; p. 39-41, un peu arrangé.

2. XVI, 279 = Fontenelle, IV, 179 ; XVI, 289 = Fontenelle, IV, 191-2 ; XVI, 290 = Fontenelle, IV, 198.

3. *Enc.*, art. Logique, XV, 528 : « Descartes, le vrai restaurateur du raisonnement, est le premier qui a amené une nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. C'est à lui qu'on est redevable de cette précision et de cette justesse qui règne, non seulement dans les bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique. »

Cf. Fontenelle, *Digression*, IV, 182-3 : « ... C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. Enfin il règne, non seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale et de critique, une précision et une justesse qui jusqu'à présent n'avaient guère été connues. »

Ces emprunts — notons-le en passant — attestent que la *Digression* a une importance historique — aussi bien qu'une importance intrinsèque — supérieure à celle que lui attribue M. Maigron dans son étude.

4. *Enc.*, art. Patience, XVI, 222 = Fontenelle, *Discours sur la patience*, III, 215 sq. (La première partie de l'article est prise de Toussaint.)

ne présentent guère que des contrastes : Fontenelle, plus intelligent que sensible, ne subissant l'action du sentiment qu'après qu'il s'est éclairci en idée, et doué d'une conscience sociale bien peu développée, ennemi de tout prosélytisme philosophique, constatant avec approbation que ce « qu'on appelle le peuple n'est jamais fort éclairé » [1], ne devait guère attirer une âme de sensibilité passionnée et expansive, comme fut Diderot. On sent parfois percer quelque chose de cette répugnance instinctive du plébéien, qui veut être peuple, à l'égard du mondain détaché de tout et des hommes, par exemple quand il fait demander par Bordeu si « ce ton frivole », qui est celui de Fontenelle, « convient aux sujets graves » [2].

Fontenelle n'est pas un maître de la pensée de Diderot. On sait l'admiration que Diderot professait pour Montesquieu, et qu'il a plus d'une fois chanté la louange de l'auteur de l'*Esprit des Lois*. Au milieu de l'article « Éclectisme » [3], il s'arrête pour saluer la mémoire du grand homme qui vient de mourir :

J'écrivais ces réflexions le 11 février 1755, au retour des funérailles d'un de nos plus grands hommes, désolé de la perte que la nation et les lettres faisaient en sa personne et profondément indigné des persécutions qu'il avait essuyées. La vénération que je portais à sa mémoire gravait sur son tombeau ces mots que j'avais destinés quelque temps auparavant à servir d'inscription à son grand ouvrage de l'*Esprit des Lois* :

ALTO

QUÆSIVIT CÆLO LUCEM, INGEMUITQUE REPERTA.

Puissent-ils passer à la postérité et lui apprendre qu'alarmé du murmure d'ennemis qu'il redoutait, et sensible à des injures périodiques qu'il eût méprisées sans doute sans le sceau de l'autorité dont elles lui paraissaient revêtues, la perte de la tranquillité, ce bien si précieux à tout homme, fut la triste récompense de l'honneur qu'il venait de

1. *Histoire des Oracles*, éd. Maigron, p. 99.
2. II, 134.
3. XIV, 349.

faire à la France, et du service important qu'il venait de rendre à l'Univers !

Vingt ans après, Diderot se souvenait encore avec satisfaction de cette journée où il fut seul à rendre hommage au génie :

On a élevé beaucoup de catafalques, on a conduit bien des fils de rois à Saint-Denis sans que je m'en sois soucié. J'ai assisté aux funérailles du président de Montesquieu, et je me rappelle toujours avec satisfaction que je quittai la compagnie de mes amis pour aller rendre ce dernier devoir au précepteur des peuples et au modèle des sages [1].

Ailleurs il égale l'auteur de l'*Esprit des Lois* à Platon, qu'au reste il semble avoir assez mal connu [2]. S'il conteste l'affirmation de Montesquieu, « que c'est un grand et sublime spectacle que celui du gouvernement féodal », il s'empresse d'ajouter :

Je m'incline toutes les fois que je prononce ce nom, et je ne me permets pas de discuter [3].

Les vestiges de la lecture de Montesquieu, on les trouve à plus d'une page de l'*Encyclopédie* : il n'est que de parcourir les articles Argent, Bâton, Citoyen, Célibat, Cour, Obéissance, Législateur, Liberté civile... [4]

1. IV, 15. Cf. Grimm, *Corr.*, II, 149 : « Le convoi funèbre s'est fait sans personne. M. Diderot est, de tous les gens de lettres, le seul qui s'y soit trouvé ».

2. XIV, 487. — Diderot dit, dans le *Plan d'une Université*, III, 481 : « Les ouvrages de Platon, abrégés de la science universelle, sont trop profonds même pour les maîtres, et je les vois au moins aussi propres à gâter l'esprit qu'à perfectionner le style ». Le baron d'Holbach, au cours d'une conversation, réédite la comparaison de la *torpille*, tirée du Ménon, et Diderot ne la reconnaît pas (à M^lle^ Volland, 28 oct. 1760). A l'article Philosophie, XVI 277, Diderot attribue à « l'empereur Antonin » le mot bien connu de la *République*, que les peuples seront heureux quand les rois seront philosophes ou que les philosophes seront rois.

3. *Diderot et Cath. II*, p. 105.

4. Art. Argent, XIII, 354 = Montesquieu, *Esprit*, l. XXI, ch. 22.
— Bâton, XIII, 417, depuis : « La loi des Prisons... » jusque « ... comme un vilain », = XXVIII, ch. 20.
— Citoyen, XIV, 191, renvoie à Montesquieu, XI, 19.
— Célibat, XIV, 51 = XXIII, 21 fin. Les rem. 2°, 3°, 4°, par où Diderot

Mais tous ces emprunts n'affectent pas ce qu'il y a d'intérieur dans la pensée de notre « philosophe ». Nous trouvons déjà une trace plus profonde quand nous voyons Diderot affirmer pour son propre compte que la démocratie ne convient qu'à un petit état [1]. Et quand nous constatons que l'article *Christianisme* de l'*Encyclopédie* est presque tout entier construit de matériaux pris à l'*Esprit des Lois*, nous pouvons croire que nous saisissons là une influence plus réelle et plus décisive encore. C'est bien ainsi que l'a entendu un récent biographe de Montesquieu :

Nous savons certes, écrit-il, que les intentions diffèrent ici et là. — Mais il reste vrai qu'il n'a pas été en son pouvoir (à Diderot) de représenter le christianisme autrement que ne l'avait déjà fait Montesquieu. Quand il proclame que Jésus, en donnant à sa religion pour premier objet la félicité de l'autre vie, voulut encore qu'elle fit notre bonheur dans cette vie, qu'il grava en nous le sentiment de l'humilité, qu'il réprima le crime presque dans la volonté même, qu'il rappela le mariage à sa première institution en interdisant la polygamie, qu'il apporta un nouveau droit politique et un nouveau droit des gens, la pensée de Montesquieu gagnait une victoire. Elle faisait pénétrer la loyauté et le respect dans un domaine qu'avaient trop longtemps habité la grossiéreté et le parti-pris [2].

Étrange illusion de voir dans cet article une victoire remportée par les idées de Montesquieu, comme si toute la pensée de Diderot, toute sa morale au moins, n'avait pas ses racines, ne trouvait son unité dans son antichristianisme ! S'il « n'a pas été en son pou-

conclut, sont textuellement prises de l'*Esprit des Lois*, XXV, 4 (§ 6) ; XXIV, 14, in extenso ; XXV, 4 (dernier §).

— Besoin, XIII, 428, s'inspire étroitement de Montesquieu, I, 1 fin, 2 début.

— Liberté civile, XV, 509 ; le § 2 imité de *E. L.*, XI; 2-4. Résume ensuite les ch. V sq. sur la séparation des pouvoirs.

— Législateur, résume la théorie des climats (*E. L.*, XIV, début) en l'atténuant, et sans emprunts littéraux.

— Manières, XVI, 93, critique une affirmation de Montesquieu, XIX, 17. Cf. à l'art. Aqueduc, D. renvoie aux *Considérations ;* à l'art. Cour, XIV, 237, *E. L.*, IX, 2 ; à l'art. Obéissance, XVI, 152, *E. L.*, IV, 2 (même exemple).

1. VI, 447, cf. Montesquieu, *E. L.*, VIII, 16 début.

2. Dedieu, *Montesquieu*, 1913, p. 328.

voir » de montrer le Christianisme sous d'autres couleurs, ce n'est pas qu'il subît la contrainte intellectuelle de l'évidence, mais bien qu'il devait esquiver la contrainte, plus matérielle, de l'autorité : ne recherchons donc pas là une conquête de Montesquieu sur l'esprit de Diderot.

Un autre article de l'*Encyclopédie* paraît attester une emprise plus forte. On lit sous le mot « Corruption » : La corruption publique « a deux sources : l'inobservation des bonnes lois, l'observation des lois mauvaises ».

> Il m'a toujours semblé plus difficile de faire observer rigoureusement de bonnes lois que d'en abroger de mauvaises. L'abrogation est l'effet de l'autorité publique ; l'observation est l'effet de l'intégrité particulière [1].

C'est l'écho d'un passage de l'*Esprit des Lois* [2] :

> Il y a deux genres de corruption : l'une lorsque le peuple n'observe point les lois ; l'autre lorsqu'il est corrompu par les lois ; mal incurable puisqu'il est dans le remède même.

Il semble qu'on peut inférer de là que la lecture de Montesquieu dut contribuer à fortifier, peut-être à susciter en Diderot cet état d'esprit idéaliste — dont nous avons essayé de marquer les limites et de noter les nuances, mais dont on ne saurait contester la réalité, — cet état d'esprit qui le pousse à donner une importance extrême au rôle de la législation et du législateur pour maintenir et au besoin créer la moralité publique. Diderot exprimait ainsi une opinion qui fut à peu près celle de tous à son époque, mais il est vraisemblable que c'est là, chez lui, un héritage direct du seigneur de la Brède. L'affirmer comme une chose certaine, serait dépasser ce que nous permet notre induction ; du moins pouvons-nous soutenir que cette influence est très probable. Ainsi Montesquieu aurait fourni à Diderot une des

1. XIV, 233.
2. VI, 12 fin.

thèses essentielles qui forment comme l'armature de sa doctrine morale [1].

Faut-il maintenant nommer les juristes Grotius et Pufendorf, les moralistes comme Nicole, La Bruyère, La Rochefoucauld ? Diderot certes a lu les uns et les autres. Deux fois [2] il recommande à Catherine II l' « abrégé de Pufendorf », c'est-à-dire ses *Devoirs de l'Homme et du citoyen* [3]. A l'article « Ignorance » de l'*Encyclopédie*, il semble s'inspirer d'un passage du *Droit de la nature et des gens* du même auteur [4]. A l'article « Citoyen «, il blâme Pufendorf de n'avoir pas excepté, dans son *Traité des Devoirs*, du nombre des citoyens les souverains et les esclaves [5] ; à l'article « Juste, injuste », il combat son opinion « qu'il faut absolument des lois pour fonder les qualités morales des actions » et le réfute par Grotius [6].

Diderot connaît bien La Rochefoucauld, et n'aime guère ce « courtisan janséniste, calomniateur de la nature humaine » ; il lui préfère La Bruyère, « le portraitiste, sublime rosaire de maximes ingénieuses enfilées grain à grain » [7], et il n'estime pas très haut Saint-Evremond, « un de ces hommes frivoles, qu'on appelait de son temps d'agréables débauchés, un épicurien sensuel, un bel esprit... » [8] ; il attribue même une fois la fameuse

1. D'autres rapprochements sont possibles. Par exemple, quand Diderot montre le renversement des valeurs produit par la morale religieuse, — et souvent aussi par la loi positive, — qui confèrent une gravité factice à des prescriptions d'intérêt médiocre, et par là dégradent les vertus vraiment essentielles, peut-être se souvient-il de l'*Esprit des Lois*, XXIV, 14 : « Les lois qui font regarder comme nécessaire ce qui est indifférent, ont cet inconvénient, qu'elles font considérer comme indifférent ce qui est nécessaire. »

2. III, 492, 506.

3. Trad. Barbeyrac, Amsterdam-Leipzig, 1756.

4. Art. Ignorance, XV, 155 ; cf. *Droit naturel...*, I, 3, trad. Barbeyrac, Amsterdam, 1706, in-4°, tome I, p. 44 sq. L'exemple d'Abimelech et de Sara notamment semble venir de là.

5. XIV, 192.

6. XV, 401. Le renvoi I, XI, 6 est d'ailleurs inexact. Lire I, ch. II, § 6. — Trad. Barbeyrac, I, p. 24-5.

7. *Leçons de Clavecin*, XII, 316.

8. III, 266. Rapprocher de ce jugement celui de Voltaire, *Dictionn.*

Conversation du père Canage et du maréchal d'Hocquincourt à Charleval [1]. Enfin il renvoie l'impératrice à Nicole, comme à un auteur qui a « ressassé nos devoirs particuliers » [2].

C'est qu'en effet tous ces écrivains ont eu sans doute d'ingénieuses trouvailles de psychologie ou d'expression ; il leur arriva parfois de développer un repli du cœur humain resté secret jusqu'à eux, peut-être même de démêler avec bonheur où est le devoir dans certaines circonstances de la vie. Par là ils peuvent être utiles à qui s'occupe de fixer quelques aspects de la « morale particulière » ; mais ce n'est point la tâche que s'est proposée Diderot : c'est à la « morale universelle » qu'il entend consacrer ses réflexions [3]. Reportons-nous au *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie*, et voyons quels sont les ouvrages dont Diderot recommande la lecture comme fondamentale.

Pour la morale particulière, les livres ne manquent point : « Il y a l'*abrégé de Pufendorf*, le *Traité* de Burlamaqui, les *Devoirs de l'Homme et du Citoyen* par Hobbes, et beaucoup d'autres » ; et encore « la nuée des moralistes, tels que Montaigne, Nicole et d'autres », notamment Hutcheson, qui a écrit en latin « une petite morale », vraiment classique » [4]. Sur la *morale universelle*, au contraire, voici comment s'exprime Diderot :

> Je ne connais guère sur la connaissance de l'homme qu'elle suppose que le petit traité d'Hobbes intitulé *de la Nature humaine*, que j'ai déjà recommandé [5].

A d'autres endroits, Diderot fait l'éloge de cet opuscule :

> Il y a, déclare-t-il à Catherine II, un petit traité de la Nature hu-

philos., art. Académie, fin (Moland, XVII, 53) : « presque tous les ouvrages de S. Evremond... ne sont, à quatre ou cinq pièces près, que des futilités en style pincé ou en antithèses ».

1. II, 331 ; cf. XII, 355.
2. III, 492.
3. Cf. déjà dans le *Discours préliminaire à l'Essai sur le mérite*, passage cité plus loin (Conclusion, p. 283).
4. III, 492.
5. III, 491.

maine, écrit par ce philosophe (Hobbes), dont j'aurais fait le catéchisme de mon enfant, si l'on était libre d'élever son enfant à sa fantaisie...[1]

Il reparle ailleurs de « ce petit et sublime *traité de la Nature humaine* », où, « longtemps avant Locke », l'auteur a su montrer que toutes nos idées viennent des sens [2]. Aussi note-t-il avec regret que « Hobbes s'est... laissé gagner par la terreur et a terminé son sublime ouvrage de la nature de l'Homme par des visions si étranges, si superstitieuses, si folles, qu'on est presque aussi indigné que surpris » [3].

Ainsi, sur le sujet qui nous occupe, Diderot, s'interrogeant lui-même, ne découvre qu'un seul ouvrage capable de rendre des services : c'est ce traité de la *Nature de l'Homme*. Faut-il donc admettre qu'il ait eu une influence décisive sur la formation de ses idées ?

Ce serait une lourde erreur. Cet ouvrage fut mis en français par d'Holbach en 1772 [4] : c'est à cette date seulement et dans cette traduction que Diderot en prit connaissance. La chose apparaît déjà fort vraisemblable si nous songeons que Diderot n'en parle point à l'article « Hobbisme », tel qu'il figure dans l'*Encyclopédie* ; cet article n'est d'ailleurs qu'un résumé de Brücker [5], auquel Diderot ajoute en manière de conclusion une étude sur le « Caractère de Hobbes ». D'autre part, dans les quelques passages où, jusqu'à cette époque, Diderot parla de Hobbes, ce qu'il en dit se réfère uniquement aux ouvrages de politique et va le plus souvent à les critiquer : ainsi à l'article « Citoyen », où il rétablit la distinction, supprimée par Hobbes, entre sujet et citoyen [6], et à l'article « Paix », où il rejette « le sentiment de ce philosophe atrabilaire » pour qui les hommes, dans le principe, vivent dans l'état de guerre de tous contre tous [7].

1. *Diderot et Catherine II*, p. 310.
2. *Réfutation de l'Homme*, II, 296.
3. *Claude et Néron*, III, 492.
4. A Londres (Amsterdam).
5. Brücker, tome V, p. 145-199.
6. XIV, 191.
7. XVI, 187.

Nous sommes confirmés dans cette opinion, si nous nous reportons aux volumes de l'*Encyclopédie méthodique* publiés par Naigeon [1]. On y trouve, sur le mot « Hobbisme », l'article que rédigea Diderot. Mais à cet article, Naigeon a ajouté quelques pages où on lit ceci [2] :

Lorsque Diderot composa l'excellent article qu'on vient de lire, il ne connaissait pas encore le *Traité de la Nature humaine* de Hobbes, un des plus beaux ouvrages qui soient sortis de tête d'homme, et peut-être le meilleur de ceux que ce philosophe a publiés... Diderot ne pouvait se consoler de n'avoir pas connu plus tôt ce traité sublime de Hobbes (*en note* : Il le lut, pour la première fois, en 1772), dont la lecture avait fait sur lui une impression vive et profonde. « J'en suis sorti, de ce *Traité de la nature humaine*, m'écrivait-il jour ; quel dommage que le traducteur n'ait pas réuni l'élégance et la clarté du style à l'évidence et à la force des idées ! Que Locke me paraît diffus et lâche, La Bruyère et La Rochefoucauld pauvres et petits en comparaison de ce Thomas Hobbes ! C'est un livre à lire et à commenter toute sa vie ».

C'est donc en 1772 seulement que Diderot lut l'ouvrage de Hobbes, cet ouvrage, le seul qu'il juge intéressant pour qui veut étudier la « morale universelle ». Voyons d'après le livre lui-même, quelles idées y doivent séduire Diderot, et tâchons de deviner de quelle autre source elles ont pu lui venir, puisque ce n'est pas d'Hobbes qu'il les tient.

Si nous ouvrons le traité de Hobbes, nous constatons que nous n'avons pas là une « Morale », mais un simple traité de psychologie, dont voici les thèses principales : toute notre vie intellectuelle a son origine dans les sensations venues du monde extérieur ; toutes nos actions sont déterminées. De plus, l'idée de la relativité du Bien et du Mal se trouve énoncée en termes très nets [3].

1. *Encyclopédie méthodique*, Philosophie ancienne et moderne, par M. Naigeon, 3 vol. in-8°.

2. Tome II, Paris, 1792, p. 704-5.

3. *De la nature humaine*, trad. d'Holbach, dans *Œuvres philosophiques de Th. Hobbes*, Neufchatel, 1787, tome II. ch. VII, § 3, p. 222-3 : « Chaque

Ces idées qu'il retrouvait dans Hobbes, ces idées qui, nous l'avons vu, sont la base psychologique de toute sa morale, — où Diderot les avait-il d'abord trouvées ? Il semble qu'il faille ici nommer Spinoza et Locke.

Sur l'influence de Spinoza, ce n'est pas l'article que lui consacre l'*Encyclopédie* qui peut nous renseigner : il n'est en effet, pour les trois premiers quarts, qu'une reproduction de l'article du *Dictonnaire* de Bayle, où l'intervention de Diderot s'est bornée à introduire dans le texte les notes et à en éliminer les citations érudites. Le reste de l'article [1] se compose de critiques sans grande portée, et que Diderot peut-être prit à une source que je n'ai pu découvrir. Remarquons d'ailleurs que rien dans tout cela ne concerne la doctrine morale du philosophe de Rotterdam.

D'autre part, un historien du spinozisme, M. Worms [2], fait observer qu'en plus d'un endroit « de son éthique, Diderot parle presque comme Spinoza » ; mais tous les passages qu'il cite sont tirés de l'*Essai sur le mérite et la vertu* [3]. La difficulté en effet est de démêler chez Diderot ce qu'il faut rapporter à Spinoza lui-même et ce qui ne lui est arrivé que par intermédiaires.

Il semble que sur deux points une communication directe soit probable, sans être certaine.

homme appelle Bon ce qui est agréable pour lui-même et appelle Mal ce qui lui déplait. Ainsi, chaque homme différant d'un autre par son tempérament ou sa façon d'être, il en diffère sur la distinction du bien et du mal, et il n'existe point une bonté absolue considérée sans relation, car la bonté que nous attribuons à Dieu même n'est que sa bonté relativement à nous ».

Ch. VII, § 7 : « Il y a peu d'objets dans ce monde qui ne soient mélangés de bien et de mal ; ils sont si intimement et si nécessairement liés que l'on ne peut obtenir l'un sans l'autre... Lorsque dans la somme totale de la chaîne le bien fait la plus grande partie, le tout est appelé *bon* ; mais quand le mal fait pencher la balance, le tout est appelé *mauvais* ».

1. A partir de la page 192 (tome XVII) : « M. Bayle... »

2. *La Morale de Spinoza*, p. 240.

3. Cf. au contraire Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, 1893, p. 491 : « Ni Diderot ni d'Holbach, dont certaines vues rappellent la doctrine Spinoziste, ne ne paraissent l'avoir directement connue ».

L'article *Laideur* de l'*Encyclopédie* [1] défend plusieurs thèses, — distinctes, quoique Diderot les entrelace étroitement — qui paraissent ne pouvoir provenir que de l'*Ethique*.

1° Ce qui est nécessaire n'est en soi ni bon ni mauvais, ni beau ni laid ; ce monde n'est donc ni bon ni mauvais, ni beau ni laid en lui-même.

De même le Neveu de Rameau dit [2] :

Acceptons les choses comme elles sont. Voyons ce qu'elles nous coûtent et ce qu'elles nous rendent, et laissons-là le tout que nous ne connaissons pas assez pour le louer ou le blâmer, et qui n'est peut-être ni bien ni mal, s'il est nécessaire, comme beaucoup d'honnêtes gens l'imaginent.

2° Il n'y a nulle connaissance du beau ou du laid sans connaissance des rapports et de la fin... Ce qui n'est pas entièrement connu ne peut être dit ni bon ni mauvais, ni beau ni laid ; or on ne connaît ni l'univers entier ni son but ; on ne peut donc rien prononcer ni sur sa perfection si sur son imperfection. Un bloc informe de marbre, considéré en lui-même, n'offre ni rien à admirer ni rien à blâmer ; mais si vous le regardez par ses qualités, si vous le destinez dans votre esprit à quelque usage, s'il a déjà pris quelque forme sous la main du statuaire, alors naissent les idées de beauté ou de laideur ; il n'y a rien d'absolu dans ces idées [3].

Il semble que nous ayons là un écho de l'appendice au livre Ier de l'*Ethique*, où Spinoza montre que, la notion de fin ne pouvant

1. XV, 410.
2. P. 20-1.
3. Un des exemples que Diderot introduit pour illustrer cette thèse paraît bien renfermer une contradiction ; le voici : « Qu'un homme soit boîteux, bossu, qu'on ajoute à toutes ces difformités toutes celles qu'on imaginera : il ne sera beau ou laid que comparé à un autre, et cet autre ne sera beau ou laid que relativement au plus ou moins de facilité à remplir ses fonctions animales ». Ainsi dans le second individu il admet un critérium absolu de la beauté — critérium emprunté à Shaftesbury, v. plus loin, p. 265-6, — et il le soustrait à la relativité où il soumet le premier. C'est que sa pensée n'est jamais arrivée sur ce point à une parfaite unité ; sa vraie doctrine — finaliste — est sans doute celle qu'il exprime à Mlle Volland, 2 sept. 1762, XIX, 119 : « Le bel homme est celui que la nature a formé pour remplir le plus aisément qu'il est possible les deux grandes fonctions : la conservation de l'individu qui s'étend à beaucoup de choses, et la propagation de l'espèce qui s'étend à une ».

être rapportée à l'Univers qui est gouverné uniquement par une nécessité interne, les idées « de Bien, de Mal, d'Ordre, de confusion, de chaud, de froid, de Beau, de Laid » sont là sans application [1]. Rapprochons surtout ce passage de la préface à la IV[e] partie de l'*Ethique* :

1° Celui qui a résolu de faire une chose et l'a achevée, dira que son ouvrage est parfait, et il le dira, non seulement lui, mais aussi quiconque aura connu ou cru connaître l'intention et le but de l'auteur. Mais si quelqu'un voit un ouvrage, et qu'il ne connaisse ni l'intention, ni le but de l'auteur, certainement il ne pourra dire si cet ouvrage est parfait ou imparfait. Il me paraît que c'est là la première signification de ces mots. Mais, après que les hommes eurent formé des idées universelles, et imaginé des modèles de maisons, de bâtiments, de tours, etc., ils commencèrent à donner la préférence à certains modèles sur d'autres. Il arriva de là que chacun appela parfait ce qu'il voyait avoir du rapport et être conforme à l'idée universelle qu'il s'était formée de cette chose, et qu'au contraire il appela imparfait ce qu'il voyait avoir un moindre rapport avec le modèle qu'il s'était formé [2], quoique l'ouvrage fût entièrement achevé d'après l'intention de l'auteur. Il me paraît aussi que c'est là la raison pour laquelle on appelle ordinairement parfaites ou imparfaites les choses naturelles, c'est-à-dire qui ne sont pas faites de la main des hommes... Et de là, lorsqu'ils voient dans la nature arriver quelque chose qui a moins de rapport avec le modèle qu'ils se sont formé de cette chose, ils croient alors que c'est la faute de la nature, qu'elle s'est trompée et a laissé la chose imparfaite [3].

2° Nous voyons donc que les hommes ont coutume d'appeler parfaits ou imparfaits, plutôt d'après leurs préjugés que d'après la connaissance vraie des choses. Nous avons fait voir, en effet, dans l'appendice de la I[re] partie, que la nature n'agit par aucune fin, et que cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou Nature agit avec la même nécessité qu'il existe, et nous avons démontré qu'il existe par la même nécessité de sa nature [4].

3° Diderot écrit :

1. Trad. Boulainvilliers, p. par Colonna d'Istria, p. 59.
2. Cf. Diderot, *ibid* : « Nulle connaissance du beau ou du laid sans connaissance de la règle, sans connaissance du *modèle*, sans connaissance des rapports et de la fin ».
3. Trad. citée, p. 207-8.
4. P. 208.

Qu'un homme soit boiteux, bossu, qu'on ajoute à toutes ces difformités toutes celles qu'on imaginera, il ne sera beau ou laid que comparé à un autre... Il en est de même des qualités morales. Quel témoignage Newton, seul sur la surface de la terre, dans la supposition qu'il eût pu s'élever par ses propres forces à toutes les découvertes que nous lui devons, aurait-il pu se rendre à lui-même ? Aucun, il n'a pu se dire grand que parce que ses semblables qui l'ont environné étaient petits. Une chose est belle ou laide sous deux aspects différents [1].

— Peut-être n'avons-nous là qu'une illustration de la pensée de Spinoza :

La perfection et l'imperfection ne sont donc... que des modes de la pensée, c'est-à-dire des notions que nous formons ordinairement quand nous comparons ensemble les individus d'une même espèce ou d'un même genre... A l'égard du bon et du mauvais, ils n'indiquent ni l'un ni l'autre rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont rien que des modes de la pensée, ou des notions que nous formons parce que nous comparons les unes avec les autres. En effet, une seule et même chose peut être à la fois bonne et mauvaise, et même indifférente [2].

Un second point — plus important — sur lequel le contact semble immédiat, c'est la théorie déterministe. On sait que Diderot, à l'article *Liberté* [3], expose pour la réfuter « l'absurde hypothèse » de Spinoza et de ses « sectateurs ». Sans même que nous examinions la valeur intrinsèque et la sincérité des arguments dont il la bat, une chose nous frappe : l'étrange ressemblance de termes entre l'analyse que donne là Diderot de la doctrine avec ses conséquences morales, et les passages où, à n'en pas douter, il défend sa propre opinion.

Les Spinozistes disent :

Chaque volition et chaque détermination de la volonté de l'homme doit nécessairement être produite par quelque *cause extérieure*, et celle-ci par une troisième... Si un fou n'est pas libre, un sage ne l'est

1. Diderot, *ibid.*
2. *Ibid.*, 209-10.
3. XV, 748 sq.

pas davantage...; et soutenir le contraire, c'est prétendre qu'un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six [1].

Diderot écrit à Landois :

On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motif, qu'un des bras d'une balance agisse sans l'action d'un poids, et le motif nous est toujours *extérieur*, étranger, attaché ou par une nature ou par une cause quelconque qui n'est pas nous [2].

Mais Diderot, parlant en son nom personnel, s'attache moins aux raisons théoriques qui peuvent fonder le déterminisme, qu'aux conséquences pratiques qui en dérivent une fois admis ; c'est ici que le rapprochement devient plus frappant . Les Spinozistes raisonnent ainsi :

Il n'y a donc plus de vicieux et de vertueux ? Non, si vous le voulez ; mais il y a des êtres heureux ou malheureux, bienfaisants et malfaisants. Et les récompenses et les châtiments ? Il faut bannir ces mots de la morale ; on ne récompense point, mais on encourage à bien faire ; on ne châtie point, mais on étouffe, on effraye. Et les lois, et les bons exemples, et les exhortations ? à quoi servent-elles ? Elles sont d'autant plus utiles qu'elles ont nécessairement leurs effets. Mais pourquoi distinguez-vous, par votre indignation et par votre colère, l'homme qui vous offense de la tuile qui vous blesse ? c'est que je suis déraisonnable, et qu'alors je ressemble au chien qui mord la pierre qui l'a frappé... Les choses qui corrompent les hommes seront toujours à supprimer ; les choses qui les améliorent seront toujours à multiplier et à fortifier... Notre système de la nécessité... en nous prêchant l'indulgence et la commisération pour ceux qui sont malheureusement nés, nous empêche d'être si vains de ne pas leur ressembler ; c'est un bonheur qui n'a dépendu de nous en aucune façon [3].

Voici en regard comment argumente Diderot :

Mais s'il n'y a point de liberté, il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme, *il n'y a ni vice ni vertu, rien dont il faille récom-*

1. *Enc.*, art. Liberté, XV, 483-5.
2. XIX, 435.
3. XV, 482-3.

penser ou châtier. Qu'est-ce qui distingue donc les hommes ? la bienfaisance et la malfaisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir, la bienfaisance est une bonne fortune, et non une vertu. Mais, quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie ; c'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. *De là les bons effets de l'exemple, des discours,* de l'éducation... de là une sorte de philosophie pleine de *commisération,* qui attache fortement aux bons, qui n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan qui nous remplit les yeux de poussière... Si l'on s'impatiente, si l'on jure, *si l'on mord la pierre,* c'est que, dans l'homme le mieux constitué, le plus heureusement modifié, il reste toujours beaucoup d'animal avant que d'être misanthrope [1].

Et encore :

Moins un être est libre, plus on est sûr de le modifier. *et plus la modification lui est nécessairement attachée* [2].

De même la philosophie de Jacques le Fataliste est proche parente de celle de Diderot, au point qu'on peut considérer Jacques comme le porte-parole de l'auteur. Or, sa doctrine, Jacques la rapporte expressément à Spinoza :

Jacques ne connaissait ni le nom de vice, ni le nom de vertu ; il prétendait qu'on était heureusement ou malheureusement né. Quand il entendait prononcer les mots récompense ou châtiment, il haussait les épaules. Selon lui, la récompense était l'encouragement des bons ; le châtiment, l'effroi des méchants... Il croyait qu'un homme s'acheminait aussi nécessairement à la gloire ou à l'ignominie, qu'une boule qui aurait la conscience d'elle-même suit la pente d'une montagne ; et que, si l'enchaînement des causes et des effets qui forment la vie d'un homme depuis le premier instant de sa naissance jusqu'à son dernier soupir nous était connu, nous resterions convaincus qu'il n'a fait que ce qu'il était nécessaire de faire... Que répliquer à celui qui vous dit : Quelle que soit la somme des éléments dont je suis composé, je suis un ; or une cause n'a qu'un effet, j'ai toujours été une cause une ; je n'ai donc jamais eu qu'un effet à produire ; ma durée n'est donc

1. A Landois, XIX, 436.
2. *Enc.*, art. Modification, XVI, 120.

qu'une suite d'effets nécessaires?.. *La distinction d'un monde physique et d'un monde moral lui semblait vide de sens.* Son capitaine lui avait fourré dans la tête toutes ces opinions qu'il avait puisées, lui, *dans son Spinoza*, qu'il savait par cœur. D'après ce système, on pourrait supposer que Jacques ne se réjouissait, ne s'affligeait de rien ; cela n'était pourtant pas vrai. Il se conduisait à peu près comme vous et moi. Il remerciait son bienfaiteur, pour qu'il lui fît encore du bien. Il se mettait en colère contre l'homme injuste, et, quand on lui objectait qu'il ressemblait alors au chien qui mord la pierre qui l'a frappé : « Nenni, disait-il, la pierre mordue par le chien ne se corrige pas ; l'homme injuste est modifié par le bâton. » Souvent il était inconséquent comme vous et moi, et sujet à oublier ses principes... [1]

Diderot lui-même semble donc nous autoriser à le mettre au nombre des Spinozistes ; mais a-t-il été à la source première ? à l'auteur de l'*Ethique*, cet auteur, au dire de Voltaire, « moins lu que célèbre ? » [2] C'est une question nouvelle qui se pose, plus délicate certes à résoudre que la première. M. Morley ne va-t-il point jusqu'à soutenir que Diderot n'aurait pas poussé plus loin que le Ier Livre de l'*Ethique*, et même n'aurait peut-être rien lu d'autre que les extraits qu'en fournissait Bayle ?

L'œuvre de Spinoza n'ayant pas été mise en français au temps de Diderot, — sauf le *Tractatus*, traduit en 1678 sous le titre de « la Clef du Sanctuaire », — Diderot n'eût pu connaître que le texte latin. Remarquons que le passage cité par Diderot [3] à l'article Liberté (la pierre, qui continue à se mouvoir, s'imagine qu'elle s'efforce à ce mouvement et se croit libre), n'a son analogue ni dans la prétendue *Réfutation de Spinoza* par le comte de Boulainvilliers, ni dans le *Traité des Systèmes* de Condillac : il est traduit très fidèlement de la Lettre LXII, parue dans les *Opera posthuma* de Spinoza [4].

D'autre part, les divers passages où Diderot met en relief le sentiment nouveau de « commisération » qu'inspire la philosophie

1. VI, 180-181.
2. *Les Systèmes*, Moland, X, 170.
3. T. XV, 480.
4. N° LVIII, dans éd. Van Vloten, in-8°, II, 208.

de la nécessité, paraissent provenir de la page célèbre de l'*Ethique* [1] :

Cette doctrine sert à la vie sociale en ce qu'elle apprend à ne haïr, ni mépriser personne, à ne se fâcher, ne se moquer, et à ne porter envie à personne.

Voilà les seuls éléments de preuve que nous ayons. On comprend qu'ils ne nous apparaissent pas décisifs ; et que, parlant de l'influence, non plus du Spinozisme, mais de Spinoza, nous la présentions seulement comme vraisemblable.

Si cependant nous en admettons, avec ces réserves, la réalité, à quelle époque Diderot aurait-il lu Spinoza ? La date est difficile à préciser ; mais il semble qu'il la faille placer assez tôt, peut-être avant la *Promenade du Sceptique*. En effet, dans la deuxième partie, « les Philosophes », l'interlocuteur à qui Diderot donne la parole en dernier lieu, c'est Oribase, qui expose un panthéisme évidemment dérivé de Spinoza :

L'être intelligent, selon lui, n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi, il n'y a aucune raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc... que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, que ces deux substances composent l'univers et que l'univers est Dieu [2].

Et ce mot est le mot de la fin : personne ne réplique au Spinoziste.

Que concluons-nous ? Que Diderot ait subi l'influence de la pensée spinoziste, cela semble indéniable ; mais cette influence s'est-elle exercée sans intermédiaire ? Diderot lut-il l'*Ethique* ? C'est probable, ce n'est pas prouvé. En tout cas, directement ou indirectement, Diderot fut confirmé par Spinoza dans sa croyance à l'identité de l'âme et du corps, du monde moral et du monde physique, l'homme étant un système soumis à un déterminisme rigoureux, et partie du déterminisme universel.

1. *Ethique*, II[e] partie, note finale, trad. Boulainvilliers, p. 125.
2. I, 234.

Sur l'influence de Locke, nous pouvons arriver à des constatations plus précises et plus certaines.

On sait quelle place tient Locke dans la pensée de notre XVIII^e siècle :

> De tous les philosophes anglais qu'on peut donner comme ancêtres à nos philosophes, — a-t-on dit, — aucun n'a exercé sur eux une aussi grande et... aussi universelle influence que Locke... On peut dire que le « sage Locke », comme ils l'appelaient, a été le maître à penser du XVIII^e siècle tout entier [1].

On a même écrit que les idées sur la pratique, que Locke développe incidemment, avaient été comme la Bible des philosophes : l'Essai « n'est pas le moins du monde une Ethique ; cependant la psychologie morale contenue au chapitre « de la Puissance » (II, 11) et les notions du bien et du mal données au chapitre « des autres Relations » (II, 28) ont fourni le texte de la plupart des spéculations morales qui eurent le plus de succès en Angleterre, en France et en Écosse tout le siècle suivant » [2]. Il y a là quelque exagération, au moins pour ce qui concerne notre pays ; car beaucoup des idées qu'exprimait Locke faisaient déjà partie de la conscience française quand, en 1700, la traduction Coste mit son grand ouvrage à la portée du commun des lecteurs : cependant on n'en saurait nier l'importance historique.

Diderot a dit plusieurs fois son opinion sur Locke. A l'article *Encyclopédie*, il le représente comme une source indispensable pour tout livre de ce genre :

> Il y a des ouvrages si importants, si bien médités, si précis, en petit nombre à la vérité, qu'une *Encyclopédie* doit les engloutir en entier. Ce sont ceux où l'objet général est traité d'une manière méthodique et profonde, tels que l'*Essai sur l'entendement humain*, quoique trop diffus... [3]

1. Ducros, *Encyclopédistes*, p. 130.
2. Green and Grose, introd. au vol. II du *Treatise of human nature* de Hume, Londres, 1878, p. 1-2.
3. *Enc.*, art. Encyclopédie, XIV, 482.

Il a mis Locke en parallèle avec Descartes et avec Shaftesbury :

> Sa philosophie semble être, par rapport à celle de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport aux romans [1],

reproduisant ainsi textuellement le jugement du P. Buffier, jugement que déjà Voltaire, dans sa XIII[e] lettre philosophique, avait adopté et rendu célèbre [2]. Mais Locke, s'il est exact, manque de génie ; c'est ce qui le rend plus utile à la fois et bien moins séduisant que Shaftesbury :

> Il y a bien peu d'erreurs dans Locke, et trop peu de vérités dans mylord Shaftesbury : le premier cependant n'est qu'un esprit étendu, pénétrant et juste ; et le second est un génie du premier ordre. Locke a vu ; Shaftesbury a créé, construit, édifié : nous devons à Locke de grandes vérités froidement aperçues, méthodiquement suivies, sèchement annoncées, et à Shaftesbury des systèmes brillants souvent peu fondés, pleins pourtant de vérités sublimes ; et, dans ses moments d'erreur, il plaît et persuade encore par les charmes de son éloquence [3].

Quelles sont donc les « grandes vérités » que Locke a vues et que Diderot confesse qu'il lui fit apercevoir ? et quand en eut-il connaissance ?

Il est sûr que Diderot lut l'*Essai* dans la traduction de Coste avant 1745 : car, parmi les notes que Diderot a jointes à l'*Essai sur le mérite*, il en est deux qui sont simplement extraites de Locke. La note de la page 45 de l'édition Assézat, où Diderot rapporte des exemples de pratiques barbares inspirées par la religion, reproduit un passage de l'*Essai sur l'entendement humain*, livre I, chapitre II, § 9. De même, la note de la page 76 juxtapose deux fragments de Locke, textuellement reproduits [4] :

1. *Enc.*, art. Logique, XV, 529.
2. Buffier, rem. sur divers Traités de métaphysique, à la suite du Traité des premieres vérités, dans *Cours de Sciences*, 1732, col. 731.
3. *Enc.*, art. Génie, XV, 39.
4. « Qui prendra la peine... autre société » (*Essai*, I, 2, 10). La suite jusqu'à la fin = *ibid.*, I, 2, 9.

l'auteur y marque l'extrême diversité, la contrariété même des coutumes et des prescriptions morales.

De là on peut conclure que Diderot lut avec attention les chapitres où Locke établit « qu'il n'y a point de principes de pratique qui soient innés », et que l'auteur anglais dut contribuer à fortifier, sinon à exciter en lui l'idée que les règles, les prescriptions existantes sont variables dans l'espace et relatives : point de vue de fait qui, nous l'avons vu, est prédominant dans la première partie de sa carrière.

Mais ce n'est pas seulement cette application particulière, c'est le principe même dans sa généralité que Diderot fait sien : il n'y a point d'idées innées ; tout ce qui est en nous est le fruit de l'expérience. Diderot l'accepte sans restriction :

> Il n'y a rien de démontré en métaphysique, — écrit-il dans l'Apologie de l'abbé de Prades, — et nous ne saurons jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien : *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*, n'a pas l'évidence d'un premier axiome... On peut donc assurer, sans danger, qu'il n'y a aucune notion morale qui soit innée, et que la connaissance du bien et du mal découle, ainsi que toutes les autres, de l'exercice de nos facultés corporelles [1].

C'est encore cette idée qui devait organiser le vocabulaire philosophique que Diderot, l'*Encyclopédie* à peine terminée, rêvait de composer pour l'impératrice de Russie :

> Tout ce qui est entré dans l'entendement y étant entré par la sensation, tout ce qui s'échappe de l'entendement doit donc retrouver un objet sensible auquel il puisse se rattacher [2].

Et Diderot montre combien il est nécessaire de fixer le langage, car ce sont, dit-il, les mots qui empêchent les hommes de s'entendre sur les choses ; — faisant ainsi écho à l'*Essai sur l'entendement* [3].

1. I, 470.
2. A Falconet, juillet 1767, XVIII, 232.
3. 3e partie, ch. X. Diderot emploie dans ce passage l'expression « col-

A Locke également, Diderot emprunte sa distinction « du volontaire et de la liberté, qu'on ne confond que trop ordinairement avec le volontaire » [1], distinction qui est établie dans ces termes mêmes au chapitre XXI de la IIe partie de l'*Essai*, § 10 et suivants. — Sur l'origine de la propriété enfin, — nous l'avons noté au passage, — c'est encore la théorie de Locke que Diderot fait sienne : la propriété fondée sur le travail, mais on ne saurait affirmer qu'il y ait ici relation directe [2] ; notons toutefois que l'autre solution, la solution juridique par l'hypothèse d'un contrat primitif, était plus généralement acceptée de son temps [3].

A côté de cela, nous pourrions noter bien des idées communes au penseur anglais et au « philosophe » de Langres : idée que « le jugement présent que nous faisons du bien et du mal est toujours juste », c'est-à-dire qu'une jouissance est toujours un bien pour le sujet, qu'elle réponde ou non à un objet réel, [4] ; idée que tous les hommes tendent au bonheur, mais s'y dirigent par des voies différentes [5] ; idée que l'homme est une créature douée de prévoyance, et par suite amenée à considérer non seulement le plaisir actuel, mais les conséquences heureuses, malheureuses, de l'action présentement agréable [6], etc.

Mais toutes ces idées, on ne saurait vraiment admettre que

lection d'idées », qui vient presque à coup sûr de Locke. D'autres rapprochements sont plus extérieurs. Ainsi Diderot, comme l'a remarqué M. Cru (p. 162), prend à Locke sa comparaison de la tortue et de l'éléphant, appliquée aux théories qui expliquent *obscurum per obscurius* : *Essai sur l'entend.*, II, 13, 19 et 23, 2. Diderot la reproduit dans la *Suffisance de la Religion naturelle*, pensée 22, t. I, p. 270, et la *Lettre sur les Aveugles*, I, 368. Quoique cette comparaison ait été reprise par Shaftesbury, il semble que Diderot la dérive directement de Locke, si l'on compare l'*Essai*, trad. Coste, et le texte de la *Lettre sur les Aveugles ;* cf. *Essai*, II, 23, 2.

1. XIV, 297.
2. Locke, *Du Gouvernement civil*, ch. II.
3. Diderot emprunte encore à l'*Essai*, l. II, ch. 17, pour l'article « Identité » de l'*Encyclopédie*, et renvoie au même endroit à propos de la « Résurrection » (XVII, 26).
4. Locke, *Essai*, I, 21, § 58 ; cf. Diderot, XV, 162 ; XVIII, 88.
5. *Id.*, II, 21, § 54.
6. *Id.*, II, 21, § 61.

Locke les ait fournies à Diderot ; elles étaient déjà, vers 1735, *res nullius*, elles faisaient partie de cette atmosphère morale dont Diderot fut dès lors imprégné. Si donc nous voulons savoir l'essentiel de ce que le « philosophe » tient de Locke, nous dirons qu'il lui doit sans doute l'idée, — prédominante au début chez lui, — que les notions morales sont changeantes et relatives ; et surtout cet empirisme sur quoi repose toute sa pensée, qui est au fond de sa doctrine morale aussi bien que de sa théorie de la connaissance.

Ainsi Diderot semble avoir demandé à Spinoza et à Locke les linéaments de cette « notion préliminaire de l'homme », qu'il estime indispensable au moraliste d'acquérir. Mais, cette base une fois établie, il se dirige par ses seules forces ; il n'est vraiment plus le tributaire, le vassal de personne.

Cependant on a coutume de faire une part assez considérable à l'influence de Shaftesbury, influence qui, au dire de M. Cru, fut durable et persistante [1]. Gardons-nous d'exagérer la portée de cette action, qui ne semble guère avoir affecté la pensée morale de Diderot, telle qu'elle nous apparaît sous sa forme définitive.

Assurément Diderot a connu toutes les œuvres du « Mylord S** », et non pas seulement l'*Inquiry* qu'il traduisit ; — les références qu'il donne dans le *Discours préliminaire* de l'*Essai sur le mérite* font voir qu'il lut les *Charakteristiks* en entier, et dans les trois volumes de l'édition de 1737. Il cite en effet des fragments des *Moralists* [2] et des *Miscellaneous Reflections* [3]. En outre, — chose qu'on n'a point encore remarquée, — un certain nombre de notes que Diderot met à sa traduction, sont de purs et simples extraits des autres œuvres de Shaftesbury : il emprunte ainsi à l'auteur anglais la réfutation du manichéisme par la comparaison de l'homme à un passager ignorant l'art nautique [4] ; la

1. M. Cru dit : *lasting* (*o. c.*, p. 132).
2. *Œuvres*, t. I, p. 12 = Shaftesbury, *The Moralists* ; *Char.*, II, 184. — *Œ.*, t. I, p. 14 : « As averse as Pam... » = *id.*, *Car.*, II, 209.
3. *Œ.*, I, p. 14 : « The only... » = *Miscell. Reflect.* ; *Char.*, III, 315.
4. Diderot, *Essai*, *Œ.*, I, 27 note = Shaft., *Moralists* ; *Char.*, II, 288-290.

démonstration de l'unité de l'univers [1] ; l'apologie de l'intérêt bien entendu [2] ; l'affirmation que nous avons tous la notion d'une certaine forme convenant à notre nature [3] ; la thèse que l'accord en ce monde du bonheur et de la vertu est un argument pour le théiste [4] ; l'argumentation contre le Pyrrhonisme [5] ; d'autres idées encore peut-être que je n'ai pas su retrouver. Diderot avait donc, dès cette date, lu en entier Shaftesbury.

Les traces de cette lecture sont faciles à découvrir dans les écrits de cette époque. Déjà l'auteur des *Pensées chrétiennes mises en parallèle, etc.* observait que « les Pensées philosophiques sont en grande partie tirées des ouvrages de cet Anglais, sans qu'il (Diderot) lui en fasse jamais honneur ; et il a raison, en la liberté avec laquelle il s'écarte de son original jusques à donner un tour impie et insupportable à des idées presque excusables dans l'Anglais » [6]. M. Cru a noté [7] ces citations ou imitations, et on en pourrait relever d'autres ; elles portent surtout sur des questions religieuses, sur la Bible, sur les miracles, sur la valeur comparée de la superstition et de l'athéisme, sur l'empereur Julien, sur le pape Grégoire le Grand. Quelques souvenirs de Shaftesbury, plus fragmentaires, peuvent se trouver çà et là dans la *Promenade du sceptique* [8] ; l'*Encyclopédie* même lui doit tout un développement [9]. Et encore quand Diderot, le 2 septembre 1762, écrit à M^lle^ Volland :

Le bel homme est celui que la nature a formé pour remplir le plus

1. *Id., id., id.*, I, 26 note = résume Sh., *Mor.*, II, 285-292. La citation de Cicéron, *de Orat.*, III, prise de Sh., p. 285 n.
2. Did., *Essai, Œ.*, I, 29 note = Shaft., *On Freedom of wit*, II, 120-121.
3. Did., *ibid.*, I, 67 n. = résume Sh., *Miscell. Refl.*, III, 216-220.
4. Did., *ibid.*, I, 60 n., développe Sh., *Charakt.*, II, 276-8 (les deux dernières phrases littérales).
5. Did., *ibid.*, I, 119 n., résume Sh., *Miscell. Refl.*, III, 192-194.
6. *Avis au lecteur*, non paginé.
7. Cf. son livre, p. 136 sqq.
8. Cf. Cru, *o. c.*, p. 147 sq.
9. *Enc.*, art. Egyptiens, sur les prêtres égyptiens, XIV, 386-7 = Shaft., III, 42-46. *Ibid.*, XIV, 387-8, à rapprocher de Shaft., III, 59-60.

aisément qu'il est possible les deux grandes fonctions : la conservation de l'individu... et la propagation de l'espèce [1],

c'est encore une réminiscence de ce premier auteur qu'il lut.

Toutefois, dès les *Pensées philosophiques*, Diderot affirme son indépendance : « l'apologie » des passions ne doit rien à Shaftesbury : c'est du pur Diderot (en même temps que c'est dans la tradition française). Et non seulement la pensée de Diderot ne dérive pas de celle de Shaftesbury, mais elle s'y oppose formellement à l'origine. Nous trouvons en effet l'amorce de ce développement dans une note de l'*Essai* [2] où Diderot apostrophe son auteur en ces termes :

> Divin anachorète, suspendez un moment la profondeur de vos méditations ; et daignez détromper un pauvre *mondain*, et qui se fait gloire de l'être. J'ai des passions et je serais bien fâché d'en manquer : c'est très passionnément que j'aime mon Dieu, mon roi, mon pays, mes parents, mes amis, ma maîtresse et moi-même.

Ainsi le courant d'individualisme anarchique et naturaliste que nous avons démêlé dans les idées de Diderot échappe entièrement à l'influence de Shaftesbury.

Même pour sa doctrine morale proprement dite, la dette de Diderot nous paraît assez maigre : on voit assez quelles sont les idées dont Shaftesbury a pu renforcer la valeur aux yeux du « philosophe », et, au premier chef, celle-ci, que la vertu est un fait social ; cette autre, que les affections bienveillantes sont aussi réelles et primitives en nous que l'égoïsme. Mais Diderot n'a jamais admis cet optimisme métaphysique que Shaftesbury croit

1. XIX, 119 ; cf. Shaft., *Char.*, III, 181 : « Natural Health is the just Proportion, Trouth, and regular Course of things, in a Constitution. T 'is the inward Beauty of the Body... » Diderot avait déjà résumé toute cette doctrine dans une note de l'*Essai*, *Œ.*, I, 33 sq., où on lit : « Qu'est-ce qu'un bel homme, si ce n'est celui dont les membres bien proportionnés conspirent de la façon la plus avantageuse à l'accomplissement des fonctions animales ? » — Mais Diderot, dès 1751 (*Recherches sur l'origine et la nature du beau*, *Œ.*, X, p. 20 sq.), rejette déjà cette theorie, en la rapportant nommément à Shaftesbury.

2. *Œ.*, tome I, p. 25.

essentiel à la morale, cette idée d'un ordre universel, identique toujours, qu'on le considère dans le cosmos, l'organisation sociale ou la conduite humaine. Et, par contre, Shaftesbury n'a point fourni à Diderot son principe de l'identité d'organisation où il appuie toute la morale sociale.

En réalité, si Diderot a jamais adopté les vues de Shaftesbury, cette adhésion fut toute momentanée, et il est facile d'en comprendre les raisons, il est facile d'apercevoir par où cet auteur put le séduire. Ouvrons le *Discours préliminaire* à l'Essai sur le mérite et la vertu :

> Nous ne manquons pas de longs traités de morale ; mais on n'a point encore pensé à nous en donner des éléments ; car je ne peux appeler de ce nom ni ces conclusions futiles qu'on nous dicte à la hâte dans les écoles, *ni ces recueils de maximes, sans liaison et sans ordre...* Ce n'est pas qu'il n'y ait quelque différence à faire entre ces deux sortes d'ouvrages : j'avoue qu'il y a plus à profiter dans une page de La Bruyère que dans le volume entier de Pourchot ; mais il faut convenir aussi qu'ils sont les uns et les autres incapables de rendre un lecteur *vertueux par principes.*

On voit les deux conditions que devrait remplir selon Diderot le moraliste : se fonder, non sur une théorie métaphysique, — sur l'expérience humaine ; — non pas sur l'expérience figurée telle quelle, dans sa multiplicité et sa diversité, — mais sur une expérience ordonnée par une raison, systématisée et ramenée à des principes. Shaftesbury lui offre une doctrine qui provisoirement satisfait à cette double exigence : Diderot l'a pu faire sienne pour quelque temps ; mais bientôt cette solution ne le contentera plus ; et c'est lui-même qu'il interrogera, son observation personnelle de notre nature, sa propre réflexion sur les choses morales.

Alors il ne lui souviendra plus de Shaftesbury que comme d'un penseur original et ingénieux, intéressant en tant qu'écrivain, mais dont les idées ne répondent point aux besoins de son esprit. Shaftesbury, dira-t-il, eut le génie : il « a créé, construit, édifié » ; nous lui devons « des systèmes brillants souvent peu fondés, pleins pourtant de vérités sublimes ; et, dans ses moments d'er-

reur, il plaît et persuade encore par les charmes de son éloquence » [1]. Mais en morale, nous n'avons que faire du génie, c'est le vrai que nous cherchons ; et ce vrai universel sur lequel fonder notre conduite, l'auteur des *Charakteristiks* ne l'a point trouvé :

Il y a trop peu de vérités dans mylord Shaftesbury [2].

Concluons que Shaftesbury put à un moment servir à Diderot d'un excitant, d'un modèle même qui lui montrât la route à suivre, en lui fournissant une première ébauche de la méthode ; il ne fut pas pour lui un maître.

De cette modeste enquête, un fait semble ressortir. C'est que les livres n'eurent point une grande part à la formation des idées morales de Diderot.

Et d'abord, cet homme qui eut une vie si laborieuse et si pleine d'œuvres, fut-il vraiment un grand lecteur ? En quelques passages de ses écrits, il semble lui-même nous détourner de le croire. Il mande à Falconet, en mars 1766 :

Il y a bientôt vingt ans que je ne lis plus [3].

Et au même en septembre 1768 :

Vous ne lisez plus et vous avez toujours la folie d'acquérir des livres ? C'est que vous vous proposez de compenser un jour le temps perdu. Il y a vingt ans que je me repais de cette chimère. Ma bibliothèque, ou plutôt celle de l'impératrice, s'augmente de jour en jour, et mes lumières ne s'étendent pas. Je m'en console quelquefois en imaginant qu'un homme de génie n'a presque pas besoin de lire [4].

De là on pourrait inférer qu'il a cessé de lire depuis les alentours de 1745 ; et on voit que de cette pénurie il se console, en songeant à la fécondité de son esprit, toujours effervescent, toujours riche d'idées. Ne le prenons pas trop à la lettre cependant : Diderot a certainement beaucoup lu ; — peut-être a-t-il moins retenu.

1 et 2. *Enc.*, art. Génie, XV, 39.
3. XVIII, 127.
4. XVIII, 276.

Quelle que fût l'étendue de ses lectures, la façon dont il lisait explique déjà ce peu d'action : il ne se livrait pas tout entier et passif à l'influence d'un auteur ; content d'y trouver un excitant, un stimulant pour lui-même, il partait de là bien loin à la poursuite de ses propres idées et associations. « Le beau texte pour philosopher ! » s'écrie-t-il maintes fois dans la *Correspondance*. L'important n'était pas ce que l'auteur avait écrit ; ce qu'il lisait, lui Diderot, comptait seul ; et c'était simplement un texte, ou un prétexte, à moraliser pour son compte.

Vous lisez les hommes, — écrit-il à M^me^ Necker, — comme on m'accuse de lire les livres : c'est vous-même que vous voyez en eux... [1]

Les livres qu'il parcourait ne lui rendaient guère que ce qu'il leur prêtait ; et ce qu'il cherchait là, en lui-même, il l'avait déjà trouvé.

C'est donc avant tout de son fonds que Diderot tire ses idées morales : mais ici il faut s'entendre. Si Diderot doit principalement à lui-même, ne croyons pas qu'il ait trouvé, par un effort de concentration, quelques axiomes universels, à partir desquels il n'ait eu qu'à enchaîner logiquement principes et conséquences : toute cette étude tendit à montrer qu'il n'en est point ainsi. La raison de Diderot n'est pas une raison orgueilleuse qui prétende construire par ses seules forces un univers ; elle veut se faire la servante de l'expérience afin de la pouvoir organiser. Sa morale, c'est le fruit d'une réflexion qui, tout au long d'une vie, s'est exercée sur les faits extérieurs et sur les sentiments qui en sont le prolongement en nous : c'est par là, bien plus que par les livres, que Diderot s'est instruit et enrichi. Mais pourquoi insister sur cette constatation, quand lui-même l'a exprimée à merveille :

Il y a bien de la différence entre une règle de conduite appuyée sur l'autorité d'un pédagogue ou *sur la conviction expérimentale d'un homme qui a vécu et souffert*. Les grandes connaissances, les vraiment

1. 6 sept. 1774, dans d'Haussonville, *Le salon de M^me^ Necker*, I, 175.

importantes, nous ne savons où nous les avons prises. Ce n'est pas dans le livre imprimé chez Marc-Michel Rey ou ailleurs, c'est dans le livre du monde... Oh ! les ineptes et les plates créatures que nous serions, si nous ne savions que ce que nous avons lu ! Les pauvres choses que tous ces principes écrits, même dans les ouvrages les plus profonds, en comparaison des besoins et des circonstances de la vie ! Écoutez un blasphème : La Bruyère, La Rochefoucauld sont des livres bien communs, bien plats en comparaison de ce qui se pratique de ruses, de finesse, de politique, de raisonnements profonds, un jour de marché à la halle. Aussi remarque-t-on bien de la différence entre l'homme qui a vécu et l'homme qui a médité : ce sont les deux architectes athéniens : celui qui sait dire, et celui qui sait faire [1].

Diderot est l'architecte qui sait faire ; et c'est peut-être là qu'ont leur raison certaines particularités de l'édifice dont nous avons, d'après lui, retracé le plan. La morale de Diderot s'explique moins par ses lectures que par l'expérience de Diderot, et aussi par la personne de Diderot.

A ce souci des réalités observées, Diderot doit d'abord le sens qu'il a du relatif. Sans doute il y a en lui un théoricien qui volontiers quitterait le sol ferme de l'expérience afin de librement partir à la poursuite des chimères de sa fantaisie, auxquelles il confère même réalité qu'au reste de l'univers. Ainsi M^me^ Necker a pu dire de lui : « qu'il passait sa vie dans une nature idéale et que son esprit était un beau songe » [2]. Mais ce n'est là qu'un aspect de son génie, et non peut-être le plus caractéristique : à côté de l'amour de la logique, il y a en lui le sentiment vif que l'intelligible et le réel ne se confondent point, et que ce dont on conçoit la possibilité ne reçoit pas pour cela un droit à l'existence. C'est comme un dialogue qui se poursuit dans sa tête entre le théoricien idéaliste et révolutionnaire, et, si l'on peut dire, l' « opportuniste » qui ne veut pas brusquer les choses, et préfère accepter ce qui existe pour plus sûrement l'améliorer. Tantôt l'un de ces

1. IV, 99.
2. *Mélanges extraits des Mémoires de M^me^ Necker*, Paris, 1798, II, 296, dans Ducros, p. 52.

personnages est seul à se faire entendre, et c'est alors qu'il évoque son rêve d'un état idéal de bonheur ; tantôt ils mêlent leurs voix ; parfois enfin ils prennent tour à tour la parole : ainsi aux dernières lignes de la Satire sur le Luxe :

Soumettons-nous (dit l'un) à un ordre de choses qui pourrait par hasard être meilleur ou plus mauvais ; jouissons des avantages de notre condition. Si nous y voyons des défauts, et il y en a sans doute, attendons-en le remède de l'expérience et de la sagesse de nos maîtres, et restons ici [1].

Et l'autre de répliquer :

Rester ici, moi ! moi ! y reste celui qui peut voir avec patience un peuple qui se prétend civilisé, et le plus civilisé de la terre, mettre à l'encan l'exercice des fonctions civiles ; mon cœur se gonfle, etc... [2]

Mais c'est en général l'opportuniste qui a le dernier mot et qui finit par l'emporter. D'où la notion, fortement enracinée en Diderot, que les choses humaines sont relatives, notion qu'il applique aussi bien à l'observation de ce qui existe qu'à la détermination de ce qui doit être.

Il ne veut pas que l'on construise le réel au lieu de le décrire, qu'on substitue à la réalité vraie un idéal :

Les définitions des êtres moraux se font toujours par ce que ces êtres doivent être, et jamais par ce qu'ils sont. On confond sans cesse le devoir avec la chose [3].

Si au contraire on regarde sincèrement l'homme qui est, on s'aperçoit qu'il présente toujours quelque imperfection :

Songez que nous sommes tous sortis du fourneau de nature avec un coup de feu, une félure. Cette nature est bien bizarre, elle agit comme si elle s'était proposé un chef-d'œuvre, puis, crac, par un caprice, un

1. C'est ce côté aussi de l'esprit de Diderot qui a frappé M. P. Villey, *Revue du XVIII^e siècle*, oct.-déc. 1904, p. 422, 428.
2. XI, 90.
3. IV, 29.

tour d'esprit brusque, elle donne l'entorse à quelque partie. *Son ouvrage le plus parfait est celui qui a le moins de défauts* [1].

Constatation importante pour un moraliste qui, comme Diderot, va de la « chose « au « devoir » : elle conduit à penser que la perfection qu'on peut demander à l'homme n'est pas de faire le Bien, mais de faire le mieux possible ; — comme dit la Maréchale, « le mal, ce sera ce qui a plus d'inconvénients que d'avantages, et le bien, au contraire, ce qui a plus d'avantages que d'inconvénients » [2]. Et Diderot s'étonne que Daimlaville ne soit pas d'accord sur ces définitions :

Vous ne voulez pas voir que, puisqu'il n'y a rien de bien qui n'ait quelque inconvénient, pas même la vertu ; rien de mauvais qui n'ait quelque avantage, pas même le crime, le bon jugement consiste à peser et à rejeter nettement comme mauvais ce qui est plus mauvais que bon [3].

Ne nous étonnons donc pas si la conduite des hommes n'est jamais en tout point conforme à l'image qu'en tracent les moralistes :

Dans l'homme le mieux constitué, le plus heureusement modifié, il reste toujours beaucoup d'animal... avant que d'être misanthrophe [4].

De là vient que si souvent notre façon d'agir ne peut s'expliquer que parce qu' « on est inconséquent dans la pratique à ses principes spéculatifs » [5]. Gardons de demander à l'homme plus

1. A Falconet, XVIII, 266-7.
2. II, 512.
3. XIX, 476. Et ailleurs, XVIII, 17, *Lettre sur le commerce de la librairie :* « Blâmer une institution humaine parce qu'elle n'est pas d'une bonté générale et absolue, c'est exiger qu'elle soit divine, vouloir être plus habile que la providence qui se contente de balancer les biens par les maux, plus sages dans nos conventions que la nature dans ses lois... » Cf. *Enc.*, art. Citoyen, XIV, 193 : « Le meilleur gouvernement n'est pas celui qui est immortel, mais celui qui dure le plus longtemps et le plus tranquillement ».
4. A Landois, XIX, 436.
5. Lettre inédite à son frère, *Le Temps*, 27 déc. 1913 ; cf. II, 510.

qu'il ne peut ; ce sera le plus sûr moyen de réaliser l'accord entre les « principes » et la « pratique ».

Voilà pourquoi Diderot condamne le stoïcisme : c'est qu'il méconnaît les bornes de notre nature. Ah ! sans doute, il n'ignore pas, comme a dit Voltaire, « qu'on n'a de crédit sur l'esprit des peuples qu'en leur proposant le difficile, l'impossible même à faire et à croire » [1], ou, comme a dit Montesquieu, qu' « en matière de morale, nous aimons spéculativement tout ce qui porte le caractère de la sévérité » [2].

Mais il sait aussi que ces enthousiasmes d'imagination ont peu de durée et surtout peu d'efficace : pour avoir trop exigé de soi, on n'obtient rien que de médiocre et de passager :

> Le stoïcien était valétudinaire toute sa vie, sa philosophie trop forte était une espèce de profession religieuse qu'on n'embrassait que par enthousiasme, où l'on faisait vœu d'apathie, et sous laquelle on restait de chair, avec quelque zèle qu'on travaillât à se pétrifier. Sénèque se désespère d'être un homme [3].

D'où une désharmonie entre ce qu'on est, ce qu'on ne peut pas être, et ce qu'on s'efforce vainement de devenir ; d'où une mauvaise humeur qui se répand sur vos entours :

> Je voudrais bien être Caton ; mais je crois qu'il m'en coûterait beaucoup à moi et aux autres avant que je le fusse devenu. Les fréquents sacrifices que je serais obligé de faire au personnage sublime que j'aurais pris pour modèle me rempliraient d'une bile âcre qui s'épancherait à chaque instant au dehors [4].

1. *Lettres philosophiques*, suite des Remarques sur Pascal, éd. Lanson, II, 242.
2. *Esprit des Lois*, XXV, 4.
3. *Claude et Néron*, III, 309.
4. *Enc.*, art. Cyniques, XIV, 257, cf. art. Chagrin, XIV, 72-3 ; *Claude et Néron*, III, 222, 316. — A Sénèque, qui veut nous inspirer le mépris de la vie et le goût de la mort, Diderot répond encore en lui opposant son sentiment intérieur : « En le lisant, j'ai été plusieurs fois forcé de m'écrier : Non ! je ne serai jamais un sage ! Les pensées sur la mort me paraissent si roides, que, m'appliquant à moi-même le mot que je viens de citer sur un lâche qui craignait de mourir, je me suis dit : O l'homme vraiment digne d'être livré à la vie ! » *(Claude et Néron*, III, 255.)

Diderot a donc rejeté ce rigorisme qui se condamne lui-même à rester tout théorique : il n'a pas voulu bâtir la plus sublime morale qu'on pût concevoir, mais la moins imparfaite qu'on pût réaliser : c'est son expérience qui lui donne cette sobriété raisonnable.

Si, d'autre part, il n'admet pas la religion à aider les hommes dans l'accomplissement du devoir, c'est pour des raisons bien solides, tirées de ce qu'il voit autour de lui ; mais peut-être à l'origine est-ce une observation plus personnelle qui l'y mena : il a éprouvé par lui-même qu'on pouvait être vertueux sans religion. — L'abbé Le Monnier lui remontre que la foi est comme un bâton, nécessaire à l'homme pour diriger ses pas. Mais, répond le philosophe, « moi qui n'en ai point, par exemple, il me semble que je n'en vais pas moins mon droit chemin, sans tomber, sans heurter les passants... » [1] Ainsi Diderot, à ne regarder que soi, est conduit à croire que la religion est inutile. Surtout il a ressenti combien elle est nuisible à la bonne entente entre les hommes : c'est la religion qui a mis la désunion, la haine presque, dans sa famille :

> Personne ne le sait mieux que moi : la diversité des opinions éteint les liaisons les plus saintes. L'indifférence, la haine, s'établit dans la famille. Il n'y a plus ni père, ni mère, ni frères, ni sœurs, ni amis [2].

La vertu qu'il prêche, — préférence du bien général, du bien de l'espèce, au bien personnel, — c'est celle que lui-même pratique :

> Je n'ai, écrit-il en 1767, ni dans cette affaire ni dans aucune autre de ma vie consulté mon intérêt particulier aux dépens de l'intérêt général ; aussi ai-je la réputation d'homme de bien... [3]

S'il croit au pouvoir des affections sociales, c'est qu'il en a saisi en lui-même la réalité et la persistance.

1. XIX, 364.
2. *Diderot et Cath. II*, p. 305.
3. *Lettre sur le commerce*, XVIII, 58.

J'avais pensé que les fibres du cœur se racornissaient avec l'âge ; il n'en est rien. Je ne sais si ma sensibilité ne s'est pas augmentée ; tout me touche, tout m'affecte, je serai le plus insigne pleurnicheur vieillard que vous ayez jamais connu [1].

Aimer ou faire le bien, c'est, comme vous savez, ma devise [2]...

S'il voit dans le désir d'acquérir l'estime des contemporains un motif puissant pour bien agir, c'est qu'il en ressent toute la force :

Mon cœur s'émeut de la joie la plus douce quand mes semblables me bénissent. C'est le petit château qui sera une maison bénie ! C'est là que, sans glaces, sans tableaux, sans sophas, nous serons les mortels les plus heureux par le bien que nous ferons et par celui qu'on dira de nous [3].

Mais aussi il pouvait en vérité écrire à François Tronchin :

J'ai bien reconnu que j'étais possédé du démon de la bienfaisance, puisqu'après l'avoir exercée dans toute son étendue, je n'en étais pas revenu. Est bien insensé celui qui secourt l'humanité, s'il s'en propose quelque retour. Malheur à celui qui s'est promis de ses bonnes actions d'autre récompense que celle qu'il a dû trouver au fond de son cœur [4].

C'est donc en lui, dans sa conscience, que Diderot a d'abord éprouvé cet accord de la vertu et du bonheur qui est la clef de voûte de sa doctrine morale : « on est heureux partout où l'on fait le bien », écrit-il à M^lle^ Volland [5] ; et ailleurs :

En m'occupant à tromper la peine d'un autre, j'oublie la mienne. Je vous le dis, je le dis à tous les hommes : lorsque vous serez mal avec vous-même, faites vite quelque bonne œuvre [6].

1. De La Haye, à M^lle^ Volland, 3 sept. 1774, XIX, 352. Cf. à la même, 17 août 1759, XVIII, 381, où il montre que le désintéressement est une qualité commune de la famille.
2. 25 juillet 1762, XIX, 84.
3. XVIII, 384.
4. 17 juillet 1772, dans Tronchin, *Le conseiller François Tronchin et ses amis*, 1895, p. 329-30.
5. 25 juillet 1762, XIX, 81.
6. 28 juillet 1762, XIX, 84.

Les événements extérieurs aussi vérifient que la vertu est le meilleur calcul, et que la folie est de mal faire. C'est à quoi ne songeait pas Le Breton, quand sottement il « sabota » l'*Encyclopédie* ; mais Diderot indigné le lui rappelle :

> Vous en serez châtié par la perte pécuniaire et par le déshonneur : c'est votre affaire. Vous étiez d'âge à savoir combien il est rare de commettre impunément une mauvaise action ; vous l'apprendrez par le fracas et le désastre que je prévois [1].

Les grands principes de la morale de Diderot, les idées maîtresses qui sont les pivots de sa doctrine, apparaissent donc comme le dépôt laissé en lui par les événements auxquels il participa et par les émotions qu'ils suscitèrent dans son âme, par son expérience, en un mot, extérieure et intérieure d'homme qui a vécu et senti.

Mais de là aussi sortait son « immoralisme ». S'il rêve d'un état de vie anarchique, sans lois, sans mœurs, c'est qu'il a vécu dans la société et souffert par elle. S'il aime les passions fortes, les hommes « originaux », et cette unité qui fait les « caractères », c'est que lui-même il incarne en quelque mesure cet idéal, c'est aussi qu'il est artiste et que ces qualités lui font plaisir à contempler chez les autres.

Ainsi, c'est dans la personne de Diderot qu'il faut chercher la source profonde de ses idées, et aussi l'unité de ses tendances contradictoires. Certes, la contradiction subsiste entre individualisme et morale sociale ; il n'est point parfaitement cohérent de vanter les passions énergiques, quelle qu'en soit la nature, et de vouloir soumettre toutes les passions à la justice, ne leur reconnaître de valeur qu'en tant qu'elles s'y subordonnent. Mais nous avons là une de ces contrariétés irréductibles en bonne logique, dont la vie chaque jour déconcerte notre raison : on est tiraillé entre sentiments qui s'opposent et qui ont pourtant en nous égale réalité ; ainsi la dualité qui est dans la pensée de Diderot se résout dans l'unité complexe de sa sensibilité.

1. 12 nov. 1764, XIX, 470.

Et si, de cette unité, nous voulons exprimer avec plus de précision le caractère, nous dirons qu'elle se marque avant tout dans son opposition au christianisme. Le sensibilité de Diderot y répugne profondément ; elle est, sur toute chose peut-être, antichrétienne.

Sans doute il peut arriver à Diderot d'éprouver comme un retour de piété, — sinon de foi, — au déroulement pittoresque des processions de la Fête-Dieu : c'est un peu de son enfance fervente qui revit alors en son imagination. Mais il n'éprouve là qu'une impression passagère ; et d'ailleurs seul l'artiste (romantique déjà) est remué par le spectacle des somptuosités du culte [1].

Peut-être même lui arriva-t-il parfois de reconnaître quelque valeur à la morale du Christ. C'est l'abbé Barruel qui nous raconte cette anecdote, impossible à contrôler :

> Cet homme, écrit-il, avait aussi ses moments d'admiration pour l'évangile. M. Beauzée, de qui je tiens ce fait, entre un jour chez lui, et le trouve expliquant à sa fille un chapitre du Nouveau Testament, avec autant de sérieux et d'intérêt qu'aurait pu le faire un père vraiment chrétien. M. Beauzée témoigne sa surprise. — J'entends ce que vous voulez dire, lui répond Diderot, mais au fond quelles meilleures leçons lui donner, où trouverais-je mieux ? [2]

Nous avons vu déjà quelle atténuations Diderot savait apporter à ses principes quand il s'agissait de l'éducation de sa fille : il est possible qu'il ait tenu ce propos.

Mais quand on le considère en son fond, il est vraiment, essentiellement antichrétien. On l'observe déjà à certaines invectives qu'au beau milieu de ses Salons il adresse à « l'abominable Croix », à la « folie du Christ », à « l'abominable christianisme » et à « l'esprit de mortification » qu'il apporta sur la terre [3]. Exclamations d'autant plus frappantes et significatives qu'elles détonent dans ces ouvrages comme une note imprévue. Et sa haine est

1. *Salon de 1765*, X, 391.
2. Abbé Barruel, *Abrégé des Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, Londres, 1798, p. 57.
3. *Salons de 1763 et 1765*, X, 184, 185, 492.

telle, qu'elle le fait penser à la fin prochaine de ces croyances abhorrées : bientôt, espère-t-il, la folie de la croix aura cessé de faire le malheur des hommes [1]. Après cela, il peut bien répondre à son père le chanoine, qui lui reproche son impiété :

Je n'ai point de fureurs antichrétiennes, car je vis avec des chrétiens que je révère. — Je ne parle et ne pense non plus à la religion que si elle n'avait jamais existé ; c'est un texte trop dangereux et trop usé [2].

Parlant ainsi, il nous abuse ou il s'abuse ; si sa détestation ne va pas aux personnes, c'est qu'elle s'adresse à la doctrine même ; elle n'est que plus essentielle.

L'enseignement de l'Église selon lui est pure absurdité. A quoi bon tant de livres de polémique ? écrit-il un jour à Falconet :

Il me semble qu'il n'y ait qu'une bonne page à faire. C'est une exposition pure et simple du dogme et de la morale, avec cette petite interrogation à la fin : Eh ! bien, voilà donc ce que vous voulez que je croie [3] !

Mais, si Diderot hausse les épaules à ce dogme, il s'irrite et s'indigne devant cette morale ; car, si l'un est déraisonnable, l'autre est funeste et criminelle : par cette opposition au christianisme prennent leur pleine valeur et son immoralisme et sa doctrine positive.

Au christianisme, il dénie d'abord son principe même : le dogme de la chute. Il le raille [4] ; plus souvent il le maudit :

Et sans cette fable, s'écrie le sublime Pascal, l'univers est une énigme inintelligible. — Et la fable, lui répliquerai-je, est un blasphème [5].

Mais ce dogme vient-il à tomber, toute la morale chrétienne est caduque ; tout l'ascétisme chrétien demeure suspendu dans

1. XIX, 308.
2. 13 novembre 1772, dans *Le Temps*, 27 déc. 1913.
3. Mai 1768, XVIII, 265.
4. *Salon de 1765*, X, 384.
5. A Mlle Volland, 3 août 1759, XVIII, 367. Cf. art. Manichéisme, XVI, 63 ; *Did. et Cath. II*, p. 295.

le vide : pourquoi nous châtier, si nous ne sommes pas corrompus ; pourquoi nous punir nous-mêmes, si nous ne sommes pas coupables ?

Or « la macération de l'âme ... consiste à se détacher des affections qu'inspirent la nature et l'état de l'homme dans la société » [1]. Tels sont les deux points par où la morale chrétienne heurte la sensibilité de Diderot : c'est parce qu'elle est antinaturelle, et parce qu'elle est antisociale, c'est-à-dire, pour le « philosophe », doublement antinaturelle.

Ce qu'ils appellent la perfection évangélique n'est que l'art funeste d'étouffer la nature [2].

C'est la cardinale erreur du christianisme ; au contraire : Nature ! nature ! voilà le *leit-motiv* de Diderot. Aussi aura-t-il à cœur de recommander la pratique de tous « ces vices qui font le bonheur dans ce monde-ci, et dont on n'est châtié que dans l'autre » [3]. Humilité, chasteté, recherche de la souffrance, vertus suprêmes pour le chrétien, folies selon le « philosophe » ! C'est le christianisme, écrit-il dans l'*Encyclopédie*, qui « grava dans les esprits ce sentiment profond d'humilité, qui détruit et anéantit toutes les sources de l'amour-propre, en le poursuivant jusque dans les replis les plus cachés de l'âme » [4]. Mais « l'humilité est un mensonge ; où est celui qui se méprise lui-même ? Et si cet homme existe, malheur à lui ! Il faut s'estimer pour être estimable » [5]. De même, quand le sage demande : « Renoncez-vous à la pauvreté, aux afflictions, aux souffrances ? » le prosélyte de répondre : « Je voudrais bien qu'il dépendît de moi d'y renoncer » [6]. Enfin « la continence est un vice, puisqu'elle va contre les intentions de la nature » [7].

1. *Enc.*, art. Macération, XVI, 31.
2. A M^lle^ Volland, 15 août 1759, XVIII, 379.
3. *Réfutation de l'Homme*, II, 416 ; cf. *Did. et Cath. II*, p. 238.
4. *Enc.*, art. Christianisme, XIV, 146.
5. *Introd. aux grands principes*, II, 86.
6. II, 87.
7. II, 86, n. 2. Au contraire, Mahomet « pressentit que la passion des

De toutes parts donc le christianisme heurte le sentiment de Diderot ; de toutes parts les prescriptions s'en opposent à son idéal de vie : et c'est sans doute l'exaspération produite par cette perpétuelle contrainte qui le poussa à exagérer encore l'antithèse, à renforcer, consciemment ou non, son naturalisme, son apologie de l'instinct (sexuel notamment), et à la rehausser de tons plus violents et de couleurs plus outrées. C'est cette opposition, sans cesse présente à sa pensée, qui explique la hardiesse et comme l'emportement de certaines de ses peintures. Ces hardiesses sont des révoltes ; son « immoralisme » est surtout un « anti-ascétisme ».

Mais le christianisme n'est pas seulement contraire au bonheur de l'individu, il est aussi un agent de dissolution sociale. Cette religion, écrit Diderot, est « la plus insociable dans sa morale considérée, non dans ce qui lui est commun avec la morale universelle, mais dans ce qui lui est propre et ce qui la constitue morale évangélique, apostolique et chrétienne » [1]. D'abord, par cela seul qu'elle demande sans cesse aux hommes de contrarier leur penchant, elle leur inspire une mauvaise humeur, une dissatisfaction qui ne tarde point à se changer en intolérance quand ils se prennent à douter de l'utilité de ces sacrifices.

> Les dévots outrès... ont de l'humeur, parce qu'ils luttent contre la nature, qu'ils se privent et qu'ils souffrent. S'ils voulaient s'interroger sincèrement sur la haine qu'ils portent à ceux qui professent une morale moins austère, ils s'avoueraient qu'elle naît de la jalousie secrète d'un bonheur qu'ils envient, et qu'ils se sont interdit, sans croire aux récompenses qui les dédommagent de leur sacrifice [2].

Et d'autre part, voyez ces hommes « qui, sous le prétexte de leur salut, désertent la société à laquelle ils devaient tous leurs

femmes était trop naturelle, trop générale et trop violente pour tenter avec quelque succès à la réfréner ; il aima mieux y conformer sa législation, que d'en multiplier à l'infini les infractions, en opposant son autorité à l'impulsion si utile et si douce de la nature. » *Enc.*, art. Sarrasins, XVII, 75-6.

1. A Damilaville, 1766, XIX, 477.
2. *Claude et Néron*, III, 326. Cf. *Enc.*, art. Cyniques, XIV, 257.

services, et qui, pour gagner le ciel, se rendent inutiles à la terre »[1]. La vie monastique — la plus parfaite au regard de Dieu — est la négation de la société : c'est une régression vers la primitive sauvagerie. Ainsi Boulanger le savant « inclinait à croire que les sauvages descendaient de familles errantes, que la terreur des premiers grands événements avaient confinées dans des forêts où ils avaient perdu les idées de police; comme nous les voyons s'affaiblir dans nos cénobites, à qui il ne faudrait qu'un peu plus de solitude pour être métamorphosés en sauvages »[2].

Ainsi, dans sa morale — sociale éminemment — aussi bien que dans son immoralisme, la pensée de Diderot s'oppose à l'idée chrétienne : opposition instinctive d'abord, mais dont Diderot a pris conscience, et qui devint chez lui systématique.

De là une conséquence curieuse. Diderot est avant tout « vertueux » par goût et penchant naturel : il est « heureusement né » et il en remercie le ciel ; sa doctrine, comme nous l'avons vu, peut apparaître à certains égards comme la théorie de sa pratique. Mais inversement son antichristianisme lui impose comme un devoir professionnel d'agir en homme de bien : la pratique devient une preuve de la théorie, la preuve que l'athée peut être bon, si celui-là est bon qui se conforme à la « morale universelle », dégagée de ce qu'y mêlent d'impur toutes les morales particulières :

Il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée, écrit-il[3].

Et ailleurs :

Le philosophe qui manque de religion ne saurait avoir trop de mœurs[4]. ... Ce n'est pas assez que d'en savoir plus qu'eux ; il faut leur montrer que nous sommes meilleurs et que la philosophie fait plus de gens de bien que la grâce suffisante ou efficace[5].

1. II, 86.
2. *Lettre sur Boulanger*, VI, 344. Cf. *Réfut. de l'Homme*, II, 243 ; art. Célibat, XIV, 50-1 ; à Rousseau, XIX, 429 ; à Damilaville, XIX, 476.
3. *Claude et Néron*, III, 297.
4. A M^lle^ Jodin, XIX, 384.
5. A Voltaire, 29 sept. 1762, XIX, 464 ; cf. à l'abbé Gayet de Sansale, 28 août 1768, XX, 5.

C'est donc son anti-christianisme qui nous rend le mieux sensible l'unité de la pensée de Diderot. Cette unité, nous l'avons cherchée dans la sensibilité du philosophe : et c'est en effet dans ces préférences naturelles, fonds le plus intime de la personne, qu'on découvre l'origine de toute cette morale. Peut-être cependant n'eût-il pas cherché à les raisonner et à s'en faire une doctrine, si l'antagonisme constant, le heurt perpétuel de son instinct et de la morale régnante (ou au moins de la morale reconnue) ne lui eût donné la claire conscience de ce qu'il était et de ce qu'il ne voulait pas être.

CONCLUSION

Telle nous est apparue la pensée morale de Diderot, plus complexe à la fois et plus liée qu'on n'a accoutumé de la représenter.

Nous nous sommes efforcé de définir ce que nous avons appelé son immoralisme, c'est-à-dire cette partie de ses idées où trop souvent l'on fait consister toute sa morale. Ce rêve d'une société anarchique, dans laquelle l'individu serait tout ce que la nature l'a fait, rien d'autre ni rien de plus, — nous avons tâché de marquer les réserves que Diderot y mêle, les atténuations qu'il y apporte ; surtout nous avons montré qu'il le plaçait délibérément en dehors du réel, voire du possible : c'est un *alibi* où il se réfugie quand sa sensibilité de plébéien, son imagination d'artiste sont trop blessées par le contact d'une société factice et compliquée, d'une humanité sans franchise et sans grandeur ; — quand son instinct aussi et sa raison se révoltent devant un ascétisme jugé absurde et criminel.

Mais, avant que de rêver, il faut vivre, et vivre en société : Diderot le sait. Il y a chez lui, non certes coordonnée en système, mais dispersée par toute son œuvre, une doctrine à laquelle, pour la caractériser, on rapporterait volontiers ce qu'il dit du livre d'Helvétius : « C'est un véritable système de morale expérimentale »[1].

Son dessein, de bonne heure il en eut conscience, c'est de rendre l'homme « vertueux par principes »[2]. Mais ces principes,

1. *Réfut. d'Helv.*, II, 395.
2. Discours préliminaire à l'*Essai sur le mérite*.

dont l'ensemble constitue la « morale universelle », il les veut faire sortir de l'expérience même, déduire ce qui doit être de ce qui est. Voilà pourquoi ne le satisfont ni les remarques détachées des moralistes « littéraires », à la façon de La Rochefoucauld, de La Bruyère ou de Nicole, — on peut trouver chez eux des observations exactes et fines, mais, amoncelées sans que rien les coordonne ou les subordonne, elles n'ont point de valeur au regard de la raison [1] ; — ni les systèmes des philosophes, qui prétendent appuyer la conduite des hommes aux frêles constructions de la métaphysique : ici, ce qui manque, ce n'est pas le souci de l'universel, c'est la vue du réel, le sens de la vie. Pour lui, partant de la réalité morale, qui, comme toute réalité, est multiple et diverse, Diderot tâchera de s'élever jusqu'à ce degré de généralité qui seul peut contenter l'intelligence : voir ce qui est, mais voir avec l'œil du philosophe.

Cette « morale universelle », que Diderot s'efforce à dégager par l'étude de notre nature, elle ne se développe peut-être pas, nous l'avons vu, avec une parfaite rigueur logique ; il semble que parfois on aperçoive une rupture dans la chaîne des idées, parfois aussi qu'une brusque intrusion du sentiment fausse l'observation ou dévie le raisonnement. C'est que cette morale est moins un système froidement impartial, qu'un reflet de la personne de Diderot, avec toutes les facultés de son âme, avec la riche complexité de sa nature. Aussi sommes-nous bien empêchés pour emprisonner dans une formule cette mobile pensée. Dirons-nous que cette morale est rationaliste ? Nous en aurions le droit, puisqu'à son origine il y a le souci de rendre intelligible l'expérience, puisqu'elle soumet à la justice les impulsions aveugles de la passion, puisqu'elle attend du progrès des lumières l'avènement de la vertu. Mais nous pourrions aussi bien l'appeler une

1. Cf. IV, 90-1 : « Je regarde ces réflexions isolées sur la nature humaine comme ces gros recueils d'expériences physiques, qui attendent quelque principe général qui les lie, et sans lequel ce serait assez peu de chose. Ce sont les matériaux d'un grand édifice qui s'achèvera ou ne s'achèvera pas... »

morale du sentiment [1], puisqu'elle part de notre désir du bonheur, puisqu'elle fait de la sensibilité le ressort unique de l'action, puisqu'elle s'achève à exalter certains mobiles que ne connaît pas la raison raisonnante.

Et encore, cette morale est-elle individualiste ou sociale ? Aucune de ces épithètes ne saurait s'y appliquer avec une parfaite pertinence : elle ne juxtapose point, elle n'unit point seulement du dehors ces deux tendances ; mais, par une déduction qui n'est pas de pure analyse, elle les fait sortir l'une de l'autre. Tout homme n'a de devoir que la réalisation de sa félicité personnelle, et cette félicité est différente pour chacun ; mais Diderot arrive à y faire tenir la préoccupation du bien des compatriotes et des contemporains, et plus encore : le souci de l' « espèce » entière, universelle et éternelle, à qui c'est sagesse que nous nous immolions. Parti d'un individualisme eudémoniste, le « philosophe » nous mène jusqu'au seuil de la Religion de l'Humanité.

Il serait aisé, — et sans doute inutile, — de poursuivre la série de ces oppositions. Non seulement il y a chez Diderot dualité entre l' « immoraliste » et le moraliste, entre la « thèse » idéale, et l' « hypothèse » relative ; mais, à l'intérieur même de sa morale, on aperçoit un mélange des tendances, contradictoires pour qui en considère l'idée abstraite, mais dont la synthèse originale donne à cette pensée son caractère. — Au reste, n'est-il pas facile d'accuser d'incohérence tous les grands hommes qui ne furent point de purs logiciens ? Rousseau, ici individualiste effréné et là socialiste autoritaire ; Lamartine, panthéiste quand il contemple l'univers, déiste lorsqu'il s'inquiète de la conduite humaine ; Hugo, faisant servir les doctrines les plus dissemblables à incarner ses émotions ou aspirations, se laissent de même tirer en des sens bien divers. Pourquoi se laisser séduire au vain plaisir de choquer entre eux des mots ? ou pourquoi vouloir soumettre à

1. John Morley, I, 266 : « He is a *sentimentalist* in the *rationalistic* century », proposition dont les deux parties, ainsi prises absolument, sont également fausses.

l'unité factice d'une formule, une doctrine dont l'intérêt, dont la valeur tient à sa riche variété ? Prenons-la telle qu'elle est, comme l'effort sincère et intelligent d'un homme de bien, que ne satisfont plus des principes « gothiques » et périmés, — qui ne veut pas pourtant se contenter du simple empirisme.

APPENDICE I

Fables de Diderot publiées dans les *Ephémérides du Citoyen*, année 1769, et non recueillies dans les *Œuvres*.

1. *Ephémérides du Citoyen*, 1769, nº V, p. 133.

[« Un très véritable *philosophe*, et des plus célèbres parmi ceux dont l'Europe s'honore, a bien voulu nous adresser une *Fable*, qui ne sera pas ici hors de propos, et qui vaut mieux qu'un long raisonnement. Nous désignerons, selon notre usage, par une lettre de l'alphabet ce philosophe qui veut rester anonyme, et qui nous fait espérer que ce ne sera pas la dernière fois qu'il enrichira notre ouvrage civique. Voici sa fable toute nue »].

Fable, par M. I.

LE MARCHAND DE MAUVAISE FOI

Il y a quelque temps qu'il arriva dans l'isle de Bornéo un Marchand très entendu, qui débitait avec succès un spécifique propre à guérir beaucoup de maux. Quand son magasin fut vuide, il assembla le Peuple, et se mit à faire un beau discours, pour démontrer que la drogue qu'il avoit vendue n'étoit bonne à rien. Le Souverain du Pays le fit venir, et, selon les règles de la police orientale, il le fit étrangler.

Ce Marchand étoit un Philosophe qui s'amusoit, sur ses vieux jours, à prêcher contre le pouvoir de l'évidence.

[La *fable* est de Diderot ; cf. *Œuvres*, IV, 80.]

2. *Ephémérides du Citoyen*, 1769, tome XII, p. 99.

Fable, par M. T.

LE BAL DE L'OPÉRA

Par hasard, un Philosophe se trouvoit au Bal de l'Opéra, à côté d'un homme du monde. Si cette assemblée duroit un an, dit-il à son voisin,

que pensez-vous qu'il en arrivât ? Il en arriverait, répondit l'autre, que, malgré la variété de leurs déguisements, tous ceux qui sont ici se connoîtroient réciproquement pour ce qu'ils sont. — Eh bien ! ces masques et ces *dominos* sont les préjugés et les sophismes qui voilent nos erreurs. Priez Dieu que le bal dure.

[« Cette fable, d'un grand sens, nous a été donnée par un philosophe éloquent et très justement célèbre, auquel nous devions déjà celle du *marchand de mauvaise foi*, que nous avons imprimée dans notre 5e volume de 1769 »].

APPENDICE II

Variantes pour l'*Entretien d'un philosophe avec la maréchale de* ***, d'après le ms. 124 de la Bibliothèque de Saint-Germain-en-Laye.

Ce ms. semble être une copie fautive du texte de l'*Entretien* tel qu'il parut primitivement dans la *Correspondance secrète* de Métra, tome III, p. 182 sqq. (et non 152, comme imprime Assézat). Elle paraît avoir été écrite à la fin du XVIIIe siècle.

Pour permettre d'en juger, je reproduis ici tous les passages où le texte du ms. (G) ou le texte de Métra (M) divergent de celui qui est donné par Assézat.

Éd. Assézat, II, 507. M. G. ... à traiter avec *M.* le maréchal D... *Je me présentai chez lui* ; il était absent.

M. G. ... un ange ; la douceur *est peinte* sur son visage... naïveté du discours très *analogue* à sa...

M. G. l'édifièrent et [qui] la surprirent.

M. G. N'êtes-vous pas M. *Diderot* ?

II, 508. M. G. Rien du tout [*Madame la Maréchale*].

M. G. Je ne sais, mais *l'intérêt.*

M. G. J'en suis un peu fâché pour *votre* pauvre espèce humaine [.....] — Vous ne volez point ?

M. G. bien *des* petites douceurs.
M. G. ... je ne me *sévrerais* pas...

II, 509. M. G. ... notre mise sera toujours [*bien*] mesquine...
M. G. Et vous n'attendez rien, vous ? — *Non.*
M. G. ... s'il n'est pas fou ? [.....] Je vais vous le dire [...] Ne pensez...

II, 510. M. G. Comment est-on *un* honnête homme...
M. G. ... comme si *on* croyait.
M. G. l'esprit de *la* religion... de contrarier *sans cesse* cette...

II, 511. M. G. ceci, *madame,* va nous jeter...
M. G. Le maréchal *n'est pas prêt à rentrer...*
M. G. les choses *un peu plus haut...*
M. G. ... Oui, pour les enfants. *J'en ai six tout venus et un septième qui frappe à la porte,* mais commencez.

II, 512. M. G. de *la* définition...
M. G. Je m'en souviendrai [...] — Ainsi vous êtes persuadée... qu'elle a créé *et perpétué* dans une même contrée.

II, 513. M. G. et sa prédiction ne s'est *que trop vérifiée...*
M. si les abus *en* sont inséparables.
G. si les abus sont inséparables.
M. G. Et comment me montrez-vous que *rien au monde ne peut écarter ces abus.*
M. G. et *qu'ils* seront toujours...
M. savent tirer *bon* parti dans l'occasion.
G. savent tirer parti dans l'occasion.

II, 514. M. dans *aucun* siècle et chez.
G. dans *un* siècle et...
M. G. Mais, madame [....] est-ce qu'il y a...
M. ce n'est pas *à* vous...
G. ce n'est pas vous, ... comme nous *vous* le croyez.

II, 515. M. G. dont elle s'était[?] servie.
M. G. la femme de son *voisin*... dans *le* cœur ?...
M. G. répondit *encore* qu'oui ? (la 2e fois).

II, 516. M. G. changer de *coutume* que de...
M. à ce sacrifice *et ce* mépris.
G. *à ce* sacrifice..., *à ce* mépris.
M. Je souris, elle sourit et...
G. Je souris et elle sourit et...
M. G. de la même espèce, *de bonne foi*, quelle.
M. à vingt mille habitants de Paris de conformer.
G. à vingt mille habitants de conformer.

II, 517. M. G. Il en est *de la* religion comme des constitutions.
M. sans *se* nuire à lui-même.
G. sans nuire à lui-même.
M. que sans aucune distinction...
G. que sans distinction...
M. G. et ne comptez [plus]
M. G. *qu'une sage législation.*
M. G. en *les* subordonnant.
M. G. qui *arrive* fort à propos...

II, 518. M. je me suis accoutumé à n'entendre.
G. je *ne* me suis accoutumé.
M. [il] criera au sacrilège.
G. il criera au sacrilège.
M. qui se feraient *un* scrupule... dire aussi *ma* sottise...
G. qui se feraient scrupule... dire aussi *une* sottise.
M. G. trop [...] vous répondre.
M. G. vous marier tous *les* deux.
M. G. Il est doux *pour vous*...

II, 519. M. G. de superstitio*ns* ?
M. G. ne vous répugne-t-il point *à* n'être.
M. G. on n'aura *pas* d'yeux...
M. G. ... que, quand on ne sera plus nulle part, on sera quelque chose sans étendue et sans lieu...

II, 520. M. Et *qu'est*-ce que Dieu ?
G. Et *qui* est-ce que Dieu ?

II, 520. M. ne *ferait*-elle pas un esprit ?... le *ferait*-elle ?
G. ne *serait*-elle pas *de* l'esprit... le *serait*-elle...
M. G. de suite ? [...] C'est que madame la Maréchale...
M. G. C'est pourtant un habile homme [...] *qu'il a dit.* — ... homme [...] a menti.

II, 521. M. G. M. *Diderot,* c'est une terrible chose...
M. G. bien *furieux* au dernier moment...
M. G. qui croit *à* un juge sévère.

II, 522. M. G. Collège de *Prisk.*
M. G. pour moi, Madame [...] , mais...
M. G. votre loi. — *Il est vrai.* — [...] Et si vous en croyez...

II, 523. M. G. de Betzaïde...

II, 524. M. G. un conte. — *Faites votre conte.* — Un jeune...
M. G. *passait* sur le rivage...
M. Et puis-je croire contre.
G. Et puis-je *en* croire contre...

Il. 525. M. Qui le fut bien davantage ?
G. Qui le fut *encore* bien davantage ?
M. G. Alors il soupçon*ne*...
M. vous ne m'en dites mot.
G. vous ne m'en dites *un* mot...
M. G. un jour, *M. Diderot.* — Je le souhaite, Madame [...],
G. sur le sable, [...] un vieillard vénérable (omission).
M. G. qui voit *au* fond des cœurs.

II, 526. M. mettez-vous *pour* un moment.
G. mettez-vous un moment...
M. six jolis *enfants.*
G. six jolis *garçons*...
M. G. pour lui-même [...] pour le coupable *et* pour ses frères.

M. le vieillard et *M.* le maréchal...
G. le vieillard et le maréchal.
M. G. n'est pas celle *du maréchal*, la justice *du maréchal* pourrait bien [...] être celle...
M. au jeune Mexicain au vieillard...
G. au jeune Mexicain et au vieillard...

La fin, p. 527 et 528, comme dans la *Correspondance secrète* (Cf. les notes d'Assézat).

APPENDICE III

Annotations de Diderot à l'ouvrage ms. de Chabrit : *De la monarchie ou histoire morale et politique de la Législation française*, etc. (ms. 209 de la Bibliothèque de Clermont-Ferrand).

N^a [de Chabrit] : « Toutes les étoiles qui sont en marge au commencement sont de la main de M. Diderot mon illustre ami ».

La plupart de ces corrections de Diderot portent uniquement sur le style. Deux seulement offrent quelque intérêt :

fol. 5 v°. *Chabrit* :

« Il pourrait se faire aussi qu'on m'accusât d'avoir parlé trop librement des lois... »

Diderot, en marge :

« ... et plût à Dieu que cette partie de mon livre où je me permets de les désapprouver fût mauvaise, et que toutes les lois fussent bonnes ! »

fol. 14 v°. *Chabrit* :

« La loi de nature pour l'homme est d'être soumis, en même temps, à des lois faites pour la matière, comme celles des sens, de la force et du mouvement, et à des lois faites pour l'intelligence, comme celles du sentiment, de la justice, de la bienfaisance et des autres vertus... »

Diderot ajoute :

« ... de l'amour propre, de la pitié... »

APPENDICE IV

Corrections proposées au texte de Diderot tel qu'il est donné dans les *Œuvres* (éd. Assézat-Tourneux).

A. Corrections, d'après le ms. autographe (Bibl. communale de Lille, mss 986, fol. 722), à la lettre à Grimm, 15 oct. 1770, XX, 14 sq.

XX. p. 15. — *autre chose plus honnête (peut-être) et plus* FIÈRE au lieu de : *et plus sûre.*

— *Et puis* : *Mais, philosophe...* au lieu de : *Moi philosophe...* (qui n'offre aucun sens). C'est l'habitude de Diderot d'introduire ainsi par *Mais* un dialogue au style direct dans un récit. Cf. *Neveu de Rameau*, éd. Monval, p. 34 : « *Mais, mon papa...* » et XIX, 49 : « *Mais, mademoiselle...* »

— *Est-ce pour moi* ? *Est-ce pour* SA *mère* ? au lieu de : *pour la mère* ?

— *Je me* SUIS *expliqué* au lieu de : *Je me vois expliqué.*

B. Conjectures.

IV, 23. — ... *lisait* SON *ou* CET *ouvrage* au lieu de : *lisait* UN *ouvrage.*

IX, 428. — *Le monde est la maison du sort* au lieu de : *du fort.*

XI, 126 (ligne 7). — *quelle différence... du génie et du sens commun, de l'homme tranquille et de l'homme passionné...* Ajouter la virgule après : *sens commun.*

XVIII, 90. — *le marbre que* TU *animes, c'est toi...* au lieu de : *le marbre que j'anime, ...*

XVIII, 172 bas. — *l'atrocité qu'*Y *mettait Fontenelle* au lieu de : *qui mettait.*

XVIII, 174. — *l'avenir* REVERSERA *sur nos juges...* au lieu de : *renversera...* Cf. *N. de Rameau*, p. 14 ; *Œ.*, III, 394 ; XVIII, 10 ; XIX, 284.

XVIII, 367. — *Que penserait-on d'un souverain qui gouvernerait...* au lieu de : *qui gouvernait...*

XVIII, 375. — *des* DÉBITEURS *se sont acquittés* au lieu de : *des créanciers...* (Peut-être inadvertance de D.)

XVIII, 444. — *vous loin de moi,* MOI *loin de vous* au lieu de : *mais loin de vous...*

XVIII, 492. — RENFONCÉ *dans un bonnet de nuit* au lieu de : *renforcé...*

XVIII, 519. — *C'est* PAR *vous aimer qu'il faut que je commence et que je finisse...* au lieu de : *C'est* POUR *vous aimer...*

XIX, 248. — *endormi à côté d'une femme qui* EN TIENDRAIT *un autre éveillé...* au lieu de : *qui entendrait...*

XIX, 272, 2e ligne. *c'est [ce] que nous n'avons ni raisin ni vin.*

XIX, 324 ,6e ligne. — *que tout ce talent* SE *réduirait à rien...* au lieu de : *que tout ce talent ne réduirait...*

XIX, 435. — *car quoi qu'il leur en coûte, ils* FONT *toujours ce qui...* au lieu de : *ils sont toujours...*

XIX, 436 bas. — *Au demeurant, voilà votre apologie, la mienne et celle de tous les hommes* au lieu de : *la mienne est celle de tous les hommes.*

XIX, 477. — *l'homme superstitieux de* SA *nature...* au lieu de : *de la nature...*

Ibid. — *qu'un* MINISTÈRE *est encore bien barbare...* au lieu de *un mystère...*

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Cette bibliographie n'a point la prétention d'être complète. Elle ne signale que les ouvrages se rapportant étroitement à notre sujet ; elle ne mentionne pas les livres qui ont servi à rédiger les ch. Ier (introduction historique) et VIII (influences subies par Diderot), et qui sont suffisamment désignés dans les notes de ces deux chapitres.

I. ŒUVRES DE DIDEROT

1. — *Œuvres complètes*, p. par Assézat et Tourneux. Paris, 1875-1879, 20 vol. in-8.

[Je cite dans le ch. II les éditions suivantes des premières œuvres de Diderot :

Principes de la philosophie morale, ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu avec réflexions. A Amsterdam, chez Zacharie Chatelain, 1745, in-12.

Pensées philosophiques, A La Haye, aux dépens de la compagnie, 1746, in-12.

Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient, Londres, 1749, in-8°].

2. M. Tourneux, *Diderot et Catherine II*, Paris, 1900, in-8.

2. *bis* — *Le Neveu de Rameau*, éd. Monval, Paris, 1891, in-18.

3. — *Fragments inédits*, p. par Tourneux dans la *Revue d'hist. littér.*, 1894.

4. — *Un factum inconnu de Diderot*, p. par M. Tourneux. Paris, 1901, in-8°.

[Extrait du *Bulletin du Bibliophile*].

5. — *Lettres inédites* de Diderot, p. dans d'Haussonville, *Le salon de Mme Necker*, Paris, 1882, 2 vol. in-16. Tome I, ch. 6.

6. — *Lettres inédites* dans H. Tronchin, *Le conseiller Fr. Tronchin et ses amis*, Paris, 1895, in-8°.

7. — *Lettre inédite*, p. p. A. Bizet dans *Annales de la Société d'histoire, d'Archéologie et des Beaux-Arts de Chaumont*, t. I (1893-99), p. 113.

8. — *Lettre inédite*, p. par Delafarge dans la *Revue d'hist. littér.*, 1906.

9. — *Lettre inédite*, p. par Louis Thomas dans *Zeitschrift für franz. Sprache u. Literatur*, t. XXIX, 2e partie, p. 90 (1906).

10. *Lettres inédites*, ou peu connues, publiées ou réimprimées dans Cru, *Diderot as a disciple of English Thought*, New-York, 1913, in-8°.

11. — *Lettres inédites*, p. par F. Strowski dans *Le Temps*, 21 déc. et 27 décembre 1913.

12. — *Lettre inédite*, p. dans la *Revue de Bourgogne*, janv.-février 1914.

13. — *Lettre inédite*, p. par P. Hermand dans la *Revue du XVIIIe siècle*, janv.-mars, 1914.

II. SUR LA BIOGRAPHIE DE DIDEROT

14. — *Mémoires* de Mme de Vandeul, au tome Ier de l'éd. Assézat.

15. — Naigeon, *Mémoires sur la vie et les ouvrages de Diderot*, au tome XXII de l'éd. Brière.

16. — Bonnefon, *Diderot prisonnier à Vincennes*, Revue d'hist. litt., 1906.

17. — Taillefer, *Tableau historique de l'esprit et du caractère des Littérateurs français*, Versailles et Paris, 1785, tome IV, 215 sq.

[Erreur p. 217 : Taillefer prétend que Diderot fit ses études à Louis-Le-Grand sous le P. Porée. — Dit qu'il estimait Abbadie, Ditton, Holland ; faisait grand cas de Gormon, d'Alembert, Marmontel, M. Peyrilhe, M. Darcet].

18. — Émile Campardon, *Les prodigalités d'un fermier général*, Paris, 1882, in-12.

[Renferme deux procès-verbaux authentiques sur Mme Diderot].

19. — Grétry, *Réflexions d'un solitaire* (inédites). Le ch. 9 du Ve volume p. par J.-G. Prodhomme dans le *Mercure de France*, 16 nov. 1913.

[1° donne raison à Diderot dans sa querelle avec Rousseau ; 2° « il m'a paru se tenir en garde envers le sexe », préférant aux autres « toute femme âgée ayant renoncé au droit de plaire... Ce n'était plus une femme pour lui, mais un philosophe femelle »].

20. — Seillière, *Travaux de l'Académie des Sciences morales*, mai 1912, p. 568-75.

21. — Marcel, *Le frère de Diderot*, Paris, 1913, in-8°.

[Cf. Strowski, *Débats*, 17 août 1913 ; *Figaro*, supplément du 6 sept. 1913 ; *Revue Critique*, 1914, p. 12].

22. — Edmond Beaurepaire, *Les logis de Diderot*, Revue des Français, 30 sept. 1913.

22 *bis*. — M. Dupont Chatelain, *Les Encyclopédistes et les femmes*, Paris, 1911, in-8°.

III. CRITIQUES CONTEMPORAINES

23. — *Mémoires de Trévoux*, fév. 1746, p. 197-220, sur l'*Essai sur le mérite*.

24. — Abbé Fr. Ilharat de la Chambre, *Lettres sur l'écrit intitulé : Pensées philosophiques...*, 1749, in-12.

25. — [G. P. G. Polier de Bottens], *Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les pensées philosophiques.* On y a joint quelques réflexions d'un autre auteur sur ces dernières, Rouen, 1747, in-12.

26. — Abbé François-Bruno Tandeau, *Lettre sur les pensées philosophiques et sur les mœurs*, 1749, in-8°.

[Signalé par la *France littéraire*, Paris, 1769, I, 412. — Ne se trouve dans aucune bibliothèque parisienne].

27. — Baron de Gaufridi-Fos, *Réfutation des pensées philosophiques*, 1750, in-12.

[*Ibid.*, I, 175. — Même remarque que pour le n° 26].

28. — [Camuzet], *Pensées antiphilosophiques*, Paris, 1770, petit in-16.

29. — Charpentier, *Lettres critiques sur divers écrits de nos jours contraires à la religion et aux mœurs*, Londres, 1751, 2 vol. in-12.

[t. II, p. 1 sq., lettre XIII, sur la traduction de Shaftesbury, les Pensées philosophiques, les Bijoux.
t. II, p. 102 sq., lettre XVIII, sur la Lettre des Aveugles].

30. — Palissot, *Petites Lettres sur de grands philosophes*, 1757, in-12.

31. — Abbé Guyon, *L'Oracle des nouveaux philosophes*, pour servir de suite et d'éclaircissements aux œuvres de M. de Voltaire, Berne, 1760, in-12.

32. — *Les Trois Siècles de notre Littérature*, 1772, I, 385 sq.

IV. TRAVAUX CRITIQUES

33. — Barruel, *Abrégé des Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londres, 1798, in-8°.

[pp. 8-9, 19-20, 55-6, 57, 123 sq.]

34. — Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. I, p. 239 sq. (*Lundis*, t. III).

36. — Carlyle, *Diderot* (art. de 1833), dans *Critical and miscellaneous Essays*, t. III (*Works*, éd. Chapmann et Hall, Londres, 1899), p. 177 sq.

[trad. dans *Nouveaux Essais choisis de critique et de morale*, trad. Edmond Barthélemy, Paris, 1909, in-12, p. 103 sq.].

37. — Villemain, *Cours de littérature française au XVIII^e siècle*, éd. de 1852, t. II, 20^e leçon, p. 113 sq.

38. — Vinet, *Littérature française au XVIII^e siècle*, Paris, 1853, II, 138, 329 sq.

39. — Bersot, *Etudes sur le XVIII^e siècle*, Paris, 1855, II, 147 sqq.

40. — Fritz Vorländer, *Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen*, mit Einschluss Machiavelli's u. einer kurzen Uebersicht der moralischen u. sozialen Lehren der neueren Zeit überhaupt. Marbourg, 1855, in-8° (p. 589 sq.) .

41. — Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*, Paris, 1858, I, 227 sq.

42. — Emil Feuerlein, *Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen*, II, Teil : die Sittenlehre der neueren Kulturvölker, Tübingen, 1859, 2 vol. in-8° (II, 334 sq.).

43. — Rosenkranz, *D's Leben u. Werke*, Leipzig, 1866, 2 vol. in-8°.

44. — Asseline, *Diderot et le XIX^e siècle*, Paris, 1866, in-8°.

45. — Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1867, in-12.

[Diderot, t. II, leçons 32-5].

46. — Lange, *Histoire du Matérialisme*, trad. fr., I, 314-22, II, 394-6.

47. — A. Collignon (avocat), *Diderot, sa vie, ses œuvres, sa correspondance*, Paris, 1875, in-12.

48. — John Morley, *Diderot and the Encyclopædists*, Londres, 1878, 2 in-8°.

49. — Barbey d'Aurevilly, *Gœthe et Diderot*, Paris, 1878, in-12 (réimpr. 1913).

[Cf. G. Lanson, *Le Matin*, 22 oct. 1913.]

50. — Scherer, *Diderot*, Paris, 1880, in-12.

51. — Caro, *La fin du XVIII^e siècle*, Paris, 1880, 2 vol. in-12, I, 115 sqq.

52. — Paul Janet, *La philosophie de Diderot*, le dernier mot d'un matérialiste, *Nineteenth Century*, avril 1881, p. 695 sq.

53. — E. Mazzi, *Studi e ritratti*, Bologne, 1881, in-12, p. 195 sq.

54. — Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart, 1882, in-8°, t. I, ch. 8 et 9.

55. — *Diderot et son siècle* (leçons de Pierre Laffitte, rédigées par P. Foucart), dans *Revue Occidentale*, 1884.

56. — E. du Bois-Reymond, *Zu Diderot's Gedächtniss*, Sitzungsberichte der K. Preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, XXXIII, 1884.

57. — Faguet, *XVIII^e siècle*, Paris, 1890, in-18.

58. — Knud Ipsen, *Diderot, hans Liv og hans Gerning*, Copenhague, 1891, in-8°.

[Je n'ai pu lire ce livre, écrit en danois].

59. — Ducros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, Paris, 1894, in-12.

60. — Reinach, *Diderot*, Paris, 1894, in-16.

61. — Hettner, *Französische Literaturgeschichte im 18^ten Jahrhundert*, (tome II de l'ouvrage général, p. 287 sq.), 5^e éd., Brunschwig, 1895.

[Cf. sur cet ouvrage, Taine, *Cor.* II, 363 et 370 ; III, 312].

62. — H. Sée, *Les idées politiques de Diderot*, Revue historique, 1897, (t. 65).

63. — Brunel, *Diderot et les Encyclopédistes*, dans *Histoire de la littérature française*, p. par Petit de Julleville, tome VI, p. 316-384 (1898).

64. — Giulio Pisa, *Studi litterari*, Milan, 1899, in-12, p. 215-256.

65. — Alfred von Overbeck, *Das Strafrecht der französischen Encyclopädie*, Karlsruhe, 1901, in-8°.

66. — Emil Unger, *Die Pädagogik D's auf Grund seiner Psychologie u. Ethik*, Leipzig, 1903, in-8°.

67. — Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange* mit der allgemeinen Kultur in den besonderen Wissenschaften, t. I, p. 413-19 (Leipzig, 1904, 3e éd.)

68. — Pellisson, *La sécularisation de la morale au XVIIIe siècle*, Révol. française, 1903, II, 385 sq.

69. — Le même, *La question du bonheur au XVIIIe siècle*, La Grande Revue, 15 mars 1906, p. 437 sq.

70. — J. Roger-Charbonnel, *Diderot a-t-il une doctrine morale* ? Annales de philosophie chrétienne, 1904, p. 229-249.

71. — Hoffding, *Hist. de la philosophie moderne*, trad. fr., Paris, 1906, in-8°, I, 499 sqq.

72. — Rud. Kassner, *Denis Diderot*, Die Literatur, hgg. von Georg Brandes, t. 23, Berlin [1906], in-18.

73. — Karl Johann von Voss, *Diderot's Moralphilosophie*, Halle, 1909. in-8.

74. — G. Lanson, *Revue du Mois*, janv. 1910, I, 1-28.

75. — Le même, *Le Matin*, 19 oct. 1913.

76. — A. Tornezy, *La légende des philosophes*, Paris, 1911, in-8 (p. 196 notamment).

77. — G. Gastinel, *J.-J. Rousseau et la philosophie encyclopédiste*, dans *J.-J. Rousseau*, Paris, 1912, p. 67 sq.
[Bibl. des Sciences sociales, n° XLIII].

78. — R. Loyalty Cru, *Diderot as a disciple of English thought*, New-York, 1913, in-8°.

79. — G. Maire, *La Revue critique des idées et des livres*, 10 juin 1913.

80. — P. Sakmann, *Diderot*, Preussische Jahrbücher, août 1913, p. 296-315.

81. — Le même, *Diderot und Rousseau*, Suddeutsche Monatshefte, nov. 1913.

82. — Le même, *Diderotproblème*, Die Geisteswissenchaften, 5 nov. 1913.

83. — J. Bourdeau, *Débats*, 6 oct. 1913.

84. — D. Mornet, *Le Temps*, 19 oct. 1913.

85. — *The Nation*, oct. 1913.

86. — *Nineteenth Century and after*, oct. 1913.

87. — G. Fonsegrive, *Revue hebdomadaire*, 4 oct. 1913.

88. — C. Flammarion, *La Revue*, 15 oct. 1913.

89. — J. Charpentier, *Diderot et la science de son temps*, Revue du Mois, 10 nov. 1913.

90. — Pierre Villey, *A propos de la Lettre sur les aveugles*, Revue du XVIIIe siècle, 1re année, n° 4, p. 410 sq.

91. — B. Groethuysen, *La pensée de D.*, Grande Revue, 25 nov. 1913, p. 322 sq.

TABLE

AVERTISSEMENT v

INTRODUCTION ix

CHAPITRE I. — Introduction historique. État de la conscience morale française vers 1740. Les deux traditions. 1

CHAPITRE II. — Les idées morales de Diderot dans les premières œuvres jusqu'a 1750 47

CHAPITRE III. — Les notions de psychologie, préliminaires a la morale de Diderot 76

CHAPITRE IV. — Diderot « immoraliste ». L'anarchisme et l'individualisme naturaliste de Diderot 88

CHAPITRE V. — La morale de Diderot 120

CHAPITRE VI. — L'efficacité de la morale 184

CHAPITRE VII. — Essais d'application 207

CHAPITRE VIII. — Quelques indications sur les sources de Diderot et les influences subies par lui. — La personne de Diderot dans sa morale 229

CONCLUSION 283

Appendice I. — Fables de Diderot non recueillies dans les *Œuvres*. 287

Appendice II. — Variantes pour l'*Entretien d'un philosophe* (ms. 124 de Saint-Germain-en-Laye) 288

Appendice III. — Annotations de Diderot à l'ouvrage ms. de Chabrit (ms. 209 de Clermont-Ferrand) 292

Appendice IV. — Corrections proposées au texte des *Œuvres*..... 293

Bibliographie sommaire 295

PARIS

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — 7-23.

BIBLIOTHÈQUE
DE LA
FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

V. — **La Flexion dans Lucrèce**, par A. Cartault, professeur de poésie latine à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . . **5 fr. 60**

VI. — **Le Treize Vendémiaire an IV**, par Henry Zivy, étudiant à la Faculté. 1 vol. in-8°. **5 fr. 60**

VII. — **Essai de restitution des plus anciens mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris** *(Pater, Noster*[1]*, Noster*[2]*, Qui es in cœlis, Croix A*[1]*)*, par MM. Joseph Petit, archiviste aux Archives nationales, Gavrilovitch, Maury et Teodoru, avec une préface de Ch.-V. Langlois, chargé de cours à la Faculté. 1 vol. in-8°, avec une planche hors texte . . . . . **12 fr. 60**

VIII. — **Études sur quelques manuscrits de Rome et de Paris**, par Achille Luchaire, professeur d'histoire du moyen âge à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . . **8 fr. 40**

IX. — **Études sur les Satires d'Horace**, par A. Cartault, professeur de poésie latine à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . . **11 fr.**

X. — **L'Imagination et les Mathématiques selon Descartes**, par Pierre Boutroux, licencié ès lettres. 1 vol. in-8° . . . . . **2 fr.**

XI. — **Étude sur le dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace)**, par Victor Henry, prof. de sanscrit et de grammaire comparée des langues indo-européennes à la Faculté. 1 vol. in-8°. **11 fr. 20**

XII. — **La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce**, par P. Guiraud, professeur adjoint à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . . **9 fr. 80**

XIII. — **Mélanges d'histoire du moyen âge**, publiés sous la direction de M. le professeur Luchaire, par MM. Luchaire, Halphen, Huckel. 1 vol. in-8°. . . . . **8 fr .40**

XIV. — **Mélanges d'Étymologie française**, par Antoine Thomas, professeur de littérature du moyen âge et philologie romane à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . . **7 fr.**

XV. — **La Rivière Vincent-Pinzon.** *Étude sur la cartographie de la Guyane.* par M. le professeur P. Vidal de la Blache, de l'Institut. 1 vol. in-8°. . . . . **8 fr. 40**

XVI. — **Constantin V, empereur des Romains.** *Étude d'histoire byzantine* (740-775), par Alfred Lombard, licencié ès lettres, avec une préface de M. le professeur Ch. Diehl, chargé de cours à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . . **8 fr. 40**

XVII. — **Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien**, suivies d'une *traduction française du Discours* avec notes par M. Puech, professeur adjoint à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . **8 fr. 40**

XVIII. — **Troisièmes mélanges d'histoire du moyen âge**, publiés sous la direction de M. le professeur Luchaire, par MM. Luchaire, Beyssier, Halphen et J. Cordey. 1 vol. in-8°. . **11 fr. 90**

XIX. — **Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs**, par A. Lafaye, professeur adjoint à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . . **11 fr. 90**

XX. — **Quatrièmes mélanges d'histoire du moyen âge**, publiés sous la direction de M. le professeur Luchaire, par MM. Jacquemin, Faral et Beyssier. 1 vol. in-8°. . . . . **10 fr. 50**

XXI. — **Mélanges d'histoire littéraire**, publiés sous la direction de M. le professeur Lanson, par MM. Fréminet, Dupin et Des Cognets. 1 vol. in-8° . . . . . **6 fr. 50**

XXII. — **Les archives de la Cour des Comptes, Aides et Finances de Montpellier**, par E. Martin-Chabot, archiviste paléographe. 1 vol. in-8° . . . . . **11 fr. 20**

XXIII. — **A propos du Corpus Tibullianum ; un siècle de philologie latine classique**, par A. Cartault, professeur de poésie latine à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . . **25 fr. 20**

XXIV. — **Cinquièmes mélanges d'histoire du moyen âge**, publiés sous la direction de M. le professeur Luchaire, par MM. Aubert, Carru, Dulong, Guébin, Hückel, Lôirette, Lyon, Mlle Machkewitch et M. Max Fazy. 1 vol. in-8° . . . . . **7 fr.**

XXV. — **Mélanges d'histoire ancienne**, I, par G. Bloch, professeur d'histoire romaine à la Faculté, Jérôme Carcopino, ancien membre de l'école française de Rome, professeur agrégé d'histoire au lycée du Havre, et L. Gernet, agrégé de l'Université, pensionnaire de la fondation Thiers. 1 vol. in-8° . . . . . **17 fr. 50**

XXVI. — **Le latin de Saint Avit, évêque de Vienne (450?-526?)**, par Henri Goelzer, professeur à la Faculté, avec la collaboration de Alfred Mey, ancien élève de la Faculté, professeur au lycée Charlemagne. 1 vol. in-8°. . . . . **35 fr.**

XXVII. — **Le Distique élégiaque chez Tibulle, Sulpicia, Lygdamus**, par A. Cartault, professeur de poésie latine à la Faculté. 1 vol. in-8°. . . . . **15 fr. 40**

XXVIII. — **Studies on Lydgate's Syntax in The Temple of Glas**, par André Courmont, élève de la Faculté, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8°. . . . . **7 fr.**

XXIX. — **Le mouvement de 1314 et les chartes provinciales de 1315**, par André Artonne, archiviste paléographe, licencié ès lettres. 1 vol. in-8°. . . . . **10 fr. 50**

XXX. — **L'isochronisme dans le vers français**, par Paul Verrier, chargé de cours à la Faculté. 1 vol. in-8° . . . . . **2 fr. 80**

XXXI. — **Les « Maisons sacrées » de Délos, au temps de l'indépendance de l'île (315-166/5 av. J.-C.)** par Sylvain Molinier, élève de l'École normale supérieure, diplômé d'études supérieures d'histoire et de géographie. 1 vol. in-8° . . . . . **7 fr.**

XXXII. — **Les Rapports de la France et de l'Espagne après le pacte de famille, jusqu'à la fin du ministère du duc de Choiseul**, par Louis Blart, élève de l'École normale supérieure. 1 vol. in-8° . . . . . **11 fr. 20**

PARIS. — IMPRIMERIE DES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 066392041